محتويات العدد 40

ربيع 1426هـ/2005م

السنة العاشرة العدد 40 ربيع 1426هـ/2005م

صاحب الإمتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر - قسم أ- طابق 4

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: 00961-1707361

www.eiiit.org

الرقم الدولي ISSN 1729-4193

إسلامية المعرفــة

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل لتطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى ا لة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق ا من رؤية كلية ومنهجيــة في التفكير والبحث.
- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمــة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنــزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.
- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته ويتجاوز قصوره وسلبياته.

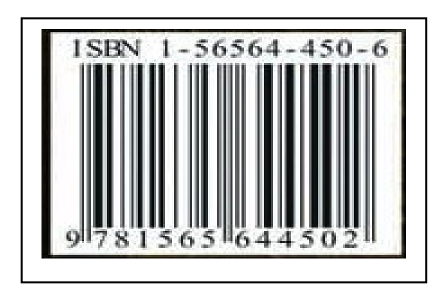
مستشارو التحرير

المراسلات

Chief Editor,
Islamiyat al Ma^c rifah
IIIT,
500 Grove St., 2nd Floor,
Herndon, VA 20170, USA
Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
E-mail: islamiyah@iiit.org

السنة العاشرة العدد 40 ربيع 1426هـ/2005م

ISSN 1729-4193



Vol. X No.40 Spring 1426 AH / 2005 AC
ISSN 1729-4193

قواعد النشر

- تنشر ا لة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي.
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر.
- تعرض البحوث المقدمة على محكمين من أهل الاختصاص وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، وقد يطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- الأبحاث التي ترسل إلى ا لة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم ا لة بإبداء أسباب عدم النشر.
- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.
- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

ما تنشره ا لة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر ا لة

كلمة التحرير

رؤيــة العــالم

فتحي ملكاوي

يأتي هذا العدد الأربعون من "إسلامية المعرفة" -المجلة- لتكمل به سنتها العاشـرة من عمرها، الذي نرجو أن يمتد طويلاً، حتى تسهم مع غيرها من الوسائل في تحقيـق "إسلامية المعرفة" -الهدف- الذي يمثل بعداً مهماً من أبعاد الإصلاح الإسلامي في مجال الفكر والثقافة. والعلاقة وثيقة بـين مجـالات الإصـلاح السياسـي والاقتصـادي والاجتماعي والثقافي؛ فالجدل حول أولويات الإصلاح في هذه المجالات لا طائل مـن ورائه؛ لأن المسؤولية في نهاية المطاف –أمام الناس والتاريخ" هي مسؤولية كل فئـات الأمة في تحقيق غايات الإصلاح الشامل وأهدافه، والمسؤولية في نهاية المطاف –أمام الله سبحانه- هي مسؤولية كل فرد عما استرعِي من شؤون مجتمعـه وأمتـه، ليتحقـق الإحسان في رعاية هذه الشؤون، ومن ثم ليتحقق صلاح المجتمع في الـدنيا وخـلاص الفرد في الآخرة. ومن هنا جاء فقه الثغرة، وفقه السفينة.

إسلامية المعرفة- المجلة وسيلة من وسائل تحقيق أهـداف الإصـلاح الفكـري والمنهجي؛ وهي منبر متخصص للحوار حول الأفكار الإصلاحية والتجديدية، ومنتدى لعرض نتائج البحوث والدراسات حول قضايا الإصلاح. وقد يكون مـن المفيـد أن نذكّر بين الحين والآخر بأن قضايا البحث التي تتخصص المجلة في نشـرها تتـوزع في أربعة محاور:

- الرؤية الكلية وتشتمل علي قضيتين هما النظام المعرفي والتفكير المنهجي،

- منهجية التعامل مع الأصول: وتشتمل على قضيتين هما: منهجية التعامل مع القرآن الكريم ومنهجية التعامل مع السنة النبوية الشريفة،
- منهجية التعامل مع التراث: وتشتمل على قضيتين هما: منهجية التعامل مع التراث الإسلامي ومنهجية التعامل مع التراث الإنساني،
- منهجية التعامل مع الواقع: وتشتمل على قضيتين هما: منهجية التعامل مع الواقع كما هو، ومنهجية التعامل مع الواقع كما يجب أن يكون، ونعني بذلك الدراسات المستقبلية والاستشرافيه.

والتذكير بهذه المحاور والقضايا الكبرى هو للتأكيد، مرة بعد أخرى، على الطبيعة المتخصصة للمجلة التي تنطلق من الرؤية الكلية هدفاً وموضوعاً، وتعتمد المعالجة المنهجية طريقة وأسلوباً. وسوف نستطرد في هذا المقام شيئاً قليلاً حول ما نقصده ب "الرؤية الكلية" تاركين التفصيل إلى مقام آخر.

***

يتشابه الناس في الخصائص المادية والنفسية والعقلية، ولكنهم أيضاً يختلفون في هذه الخصائص وغيرها، فما المهم فيما يختلف الناس فيه أو يتشابهون؟ عند النظر إلى التفاصيل نجد أن الناس يختلفون في أشياء كثيرة جداً، ويمكن لأي شيء أن يكون في لحظة معينة العنصر المهم في تحديد الاختلاف، وفي لحظة أخرى ينحسر هذا العنصر ليفسح مجالاً لعنصر آخر يعبر عن الاختلاف بصورة أكثر أهمية. وهكذا تبدو التفاصيل غير قادرة على بيان المهم والأكثر أهمية في تحديد جوهر الاختلاف بين الناس. من هنا تأتي أهمية البحث عن معيار آخر يقترب من رؤية الصورة الكلية وملاحظة ملامح الإطار الكبير الذي يعطي للفرد تحديداً أكثر تعبيراً، ووصفاً أدق دلالة من تلك العناصر التفصيلية.

من المعروف أن ما يراه الإنسان بعينيه ويسمعه بأذنيه يعتمد إلى حد كبير على الموقع الذي يرى منه الأشياء ويسمعها، كما يعتمد على هويته التي تحدد أي نوع من

الناس هو. لكن من المعروف أيضاً أن معتقدات الإنسان المعلنة وسلوكاته الملحوظة في سائر الظواهر الثقافية والاجتماعية هي في حقيقة الأمر متجذرة بطريقة واعية أو غير واعية في بعض المفاهيم والمبادئ الأكثر عمقاً في حياة الناس أو تعبيراً عنها. ومع أن هذه المفاهيم والمبادئ العامة يتم التعبير عنها بوساطة مصطلحات ومفردات لغوية، فإن كلا منها لا يقوم وحده، ولا تتحدد دلالته الكاملة منفصلاً عن غيره، فدلالات هذه المصطلحات والمفردات اللغوية متداخلة جداً، وتشتق معانيها من نظام واسع من العلاقات المتشابكة، الشديدة التعقيد. إنه النظام الفكري –الجشتالتي- الكلي الذي تتحدد ضمنه المعاني الكامنة والدلالات الحقيقية لهذه المصطلحات.[1]

إن العلاقة بين رؤية التفاصيل والرؤية الكلية ليست علاقة سطحية خطية، وإنما هي علاقة تفاعلية جدلية معقدة، فالرؤية الكلية تضع التفاصيل في موقعها المناسب، وإدراك التفاصيل في حدودها الخاصة ا لا يقتصر على التقاطها وتمييزها في موقعها من الزمان والمكان، وإنما يتجاوز ذلك إلى ربطها برموزها ودلالا ا وما يرتبط ا من أفعال وردود أفعال، وهذا يعني الارتقاء ا إلى مستوى من التجريد الدلالي الذي يتطلب بالضرورة إعمال العقل والتأمل العميق، مما ينتج عنه تعديل في الرؤية الكلية وتوسيع في مجالا ا.

ويتداخل مفهوم الرؤية الكلية مع بعض الأدوات المنهجية المعرفية التي يستخدمها المفكر في تحليل الظواهر والوقائع والأفكار، دف تمكينه من رؤية كلية للموضوعات المتفرقة، فتربط الكلي والجزئي، والعام والخاص، حتى تتحقق الإحاطة بالظاهرة موضوع الدراسة والإدراك الشمولي لها. ومن هذه الأدوات المنهجية ما يسميه عبد الوهاب المسيري "النموذج التفسيري" الذي يتحدد في "مجموعة من الصفات التي تحولت إلى صورة متماسكة، ترسخت في أذهاننا ووعينا بحيث لا نرى الواقع إلا من خلالها، فهي رؤية متكاملة للواقع." هذا النموذج التفسيري هو خريطة معرفية يبنيها

---

[1] Izutsu, Tohsinhiko. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo: The Keio Institute of Clutural And Linguistic Studies, 1964, p.12

العقل الإنساني، ويتوصل إليها عن طريق تجريد كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق والربط بينها لبناء نمط عام يأخذ شكل خريطة إدراكية كلية. هذا "النموذج الإدراكي" هو أداة الإنسان في إدراك الواقع، ولكنه يتم "في أغلب الأحيان بصورة غير واعية يستنبطها المرء تدريجياً وتصبح جزءاً من وجدانه وسليقته وإدراكه المباشر، من خلال ثقافته وتفاصيل حياته، وما يتشكل منه عالمه من أشياء ورموز وعلامات وصور وأحلام ومنتجات حضارية متعددة." ويتزاوج مع النماذج الإدراكية "نماذج تحليلية" إبداعية واعية يصوغها الباحث من خلال قراءاته للنصوص المختلفة، وملاحظته للظواهر، ثم يقوم بتفكيك الواقع وإعادة تركيبه من خلالها، بحيث يصبح الواقع أو النص مفهوماً ومستوعباً بشكل أعمق. وتعمل النماذج التحليلية على توسيع نطاق النموذج التفسيري من خلال الظواهر والمعطيات التي يحاول النموذج أن يفسرها. فهذه المعطيات تتحدى النموذج وتكشف قصوره، وربما يلزم تعديل النموذج حتى تزداد قدرته التفسيرية، وهكذا فإن العلاقة بين النموذج التفسيري والواقع علاقة حلزونية معقدة.[2]

إنّ الصورة الكلية التي يكونها الإنسان لنفسه عن نفسه وعن العالم من حوله، في حدود الموقع الذي يحاول منه الرؤية، وزاوية النظر التي يتخذها، والبيئة الطبيعية والنفسية والاجتماعية، والنظام الفكري بمكوناته اللغوية وأطره المرجعية... هذه الصورة الكلية هي التي تعرف الإنسان، عندما تنظر إليه من الخارج، وتعرفه برؤيته هو لنفسه وللأشياء من حوله، وهي ما يعرف بالرؤية الكلية، أو الرؤية الكونية، أو الفكرة الكلية، أو التصور الكلي، أو الفلسفة العامة، أو التفسير الشامل، أو النموذج التفسيري أو الإيديولوجيا... أو ما أصبح يعرف على نطاق واسع: رؤية العالم.

ويتداخل مفهوم رؤية العالم في مختلف حقول المعرفة: في الدين، والفلسفة، والعلوم الاجتماعية والطبيعية، والفنون، والعلوم التطبيقية مثل الطب والهندسة..الخ.

---

[2] المسيري، عبد الوهاب. **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية وغير موضوعية**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2000، ص 274-279

فالمصطلحات الدينية مثل الإيمان والعقيدة والتصور الكلي تعبر عن مجموعة الأفكار والمفاهيم والمعتقدات التي تجيب عن الأسئلة الوجودية الكبرى التي يحاول مصطلح "رؤية العالم" التعرض لها. وهي نفسها الأسئلة التي انشغلت بها الفلسفة منذ بداية عهد الإنسان بميادينها. وهي المحتوى الأساسي لفلسفة أي علم من العلوم الحديثة الذي يؤثر في تشكيل نظريات هذه العلوم ومناهج البحث فيها. وجميع الأفلام السينمائية، من أكثرها إثارة للضحك (كوميدية) إلى أكثرها إثارة للحزن (تراجيدية)، رغم أنها تأخذ بخيال المشاهد، إلا أنها تقدم قيماً ورؤى محددة للعالم؛ إذ لا يوجد فيلم واحد يعرض قصة محايدة، لا تكون مطبوعة بالمعتقدات والقيم الثقافية للمؤلف والممثل والمخرج.[3]

أي أن الموضوع يرتبط بالرغبة العميقة وبالحاجة الأصيلة من فطره الإنسان في البحث عن إجابات الأسئلة الكلية والغائية التي يطرحها وجود الإنسان وحياته وعلاقته بالكون الذي يعيش فيه؛ من أين جاء وإلى أين يصير؟ لكن أمر هذه الأسئلة لا يبقى مجرد إحساس فطري بل يتحول إلى جهود عقلانية منظمة تبني عليها نظريات ويلتزم وفقها بإيديولوجيات، ومن ثَم ينشئ الدول وينظم الأحزاب ويشرع في الحروب، ثم ينشئ المنظمات الدولية للسعي لحل النزاعات ونشر السلام وإقامة العدل...

ورغم المقولة المعروفة في استخدام المصطلحات: "لا مشاحة في الاصطلاح،" فإن بعض الناس لا يفضلون استخدام مصطلح لم يرد في نصوص القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف. ومع أن تطور العلوم قد أضاف إلى مفردات اللغة كثيراً من المصطلحات التي استقرت لدى أهل العلم، في الدلالة على فئات العلوم: النافعة والضارة، المحمودة والمذمومة، النقلية والعقلية، الشرعية (علوم الشريعة) وغير الشرعية (كل ما عدا علوم الشريعة) أو على علم معين: علم أصول الفقه، وعلم مصطلح الحديث، مع ذلك فثمة من يتحفظ على استخدام مصطلحات جديدة، فيرى أن مصطلح علم الإيمان يجب أن يستخدم بدلاً من علم العقيدة...الخ.

[3] Godawa, Brian. *Hollywood Worldviews: Watching Films With Wisdom and Discernment*, Downers,Ill: InterVasity Press, 2002, p.16.

ومن بين أسباب هذا التحفظ أن بعض المصطلحات ربما يحمل جذوراً وملابسات تشوش دلالة المصطلح، وتبعدها عن المفهوم الذي يريده الكاتب. فالمرحوم سيد قطب كان مشغولاً منذ مطلع الخمسينات بالربط بين الفهم الذي تتطلبه عقيدة الإسلام وما يبنى عليها من سلوك، والفكرة الكلية عن الكون والحياة والإنسان، وكان يعد بـإفراد هذا الموضوع ببحث متخصص، إلى أن أخرج كتاب "خصائص التصور الإسـلامي ومقوماته." وقد ناقش أهمية استخدام مصطلح محدد لهذا الغرض، يعبر عن "الفكـرة الكلية عن الكون والحياة والإنسان." ولم يكتف باستخدام مصطلح العقيدة أو الفكرة الكلية، ولم يقبل بمصطلح الفلسفة الإسلامية الذي نوقشت عناصر الموضوع تحته، ومع ذلك كان لا بد من اختيار مصطلح محدد، فاختار مصطلح: "التصور".

ولا شك في أن من المفيد والمهم كذلك معرفة جذور المصـطلحات وتطورهـا الدلالي، وعلاقة ذلك بالوضوح الفكري (أو الفوضى الفكرية) وبخاصـة في فتـرات التفاعل الثقافي بين الأمم والشعوب، مثلما يحصل في عصرنا هذا من عولمة للأفكـار والممارسات، واقتراض متبادل للمفاهيم والمصطلحات. وهي فترات تخشى فيها الأمم الضعيفة من المصير الذي يتهدد هويتها: تاريخاً ولغة وثقافة.

ومن المتوقع أن الكاتب إذا أراد أن يتجنب استخدام مصطلح معين، خشية مـن ارتباط دلالته بخلفيات معينة، فإن اختياره لمصطلح آخر بديل لن ينقذ المصطلح الجديد من الخلفيات الثقافية الخاصة للكاتب نفسه. ويحاول بعض الكتاب أن يعوم المصـطلح فيستخدم ألفاظاً متقاربة وبصورة مترادفة، مؤكداً أن ما يقصده هـو لا يختلـف في الإطار العام عما يقصده غيره من أي من تلك الألفاظ الأخرى. وأحد أسباب اللجوء إلى هذه "الحيلة" أن الكاتب في السياق الذي يكتب فيه لا يكون بصـدد التأصـيل والتمييز والتفريق بين دلالات الألفاظ -رغم علمه بوجودها- وأنه لا يريد أن يفتقـد متابعة القارئ في هذا السياق للفكرة التي يريد الوصول إليها. و أحياناً يكون الكاتب قد وضح الفروق في مقام آخر يشير إليه، أو يقرر أن تلك الفروق تحتـاج إلى وقفـة متأنية في بحث آخر يعِد القارئ به.

وعلى أية حال فإن الثقافات الإنسانية عرفت هجرة المصطلحات من ثقافة إلى أخرى، ومن ميدان معرفي إلى آخر. وحين يهاجر المصطلح فإن جهوداً تبذل في توطين المصطلح لكي يحمل في موطنه الجديد دلالات محددة لا تتقيد بالضرورة بجذوره الأولى.

إن مفهوم رؤية العالم مفهوم مهاجر انتقل موطنه الأصلي في الفلسفة وتوطّن في عدد واسع من المجالات المعرفية وبخاصة في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، وسوف لن نبالغ في تقدير أهمية مفهوم "رؤية العالم" إذا أدركنا درجة تأثير الطرق الأساسية الذي ندرك فيها العالم الذي نعيش فيه، وموقعنا فيه، في فهمنا للعلوم الطبيعية والاجتماعية.

وقد أصبح مصطلح رؤية العالم شائعاً في العقود الثلاثة الأخيرة في جميع الكتابات التي تتعلق بالأسئلة الكبرى في الدين والفلسفة والعلوم، حتى أصبحت من المصطلحات التي لا يستغنى عنها. ومع ذلك فقليل جداً من الكتابات تعرضت للتاريخ الفلسفي لهذا المصطلح. وتشير الدراسات إلى أن المفكرين الألمان اهتموا أكثر من غيرهم منذ وقت مبكر بدراسة تاريخ الألفاظ والمصطلحات وتاريخ المفاهيم والأفكار، وبخاصة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد رصد ديفيد نوجل سبعة من المراجع المهمة التي صدرت منذ مطلع القرن العشرين بالألمانية حول تشريح مصطلح رؤية العالم وتطور استعماله. كما يلاحظ كيف أن هذا الموضوع لم ينل إلا القليل من الاهتمام في الكتابات باللغة الإنجليزية.[4]

إن وجود تعدد في الرؤى الكلية حول العالم هو أحد خصائص الثقافة المعاصرة. وإذا كانت العولمة في هذا العصر هي اتجاه آخذ في الانتشار لتعميم ثقافة واحدة، فإن الاختلاف والتعدد في رؤية العالم هو خاصية مميزة لهذا العصر أيضاً، وربما تخدم العولمة في جعل هذه الرؤى المتعددة معروفة ومتاحة لأعداد متزايدة من الناس. وهكذا

[4] Naugle, David K. *WorldView: The History of A Concept*, Grand Rapids, MI: William Eerdmans, 2001.

يستخدم مفهوم رؤية العالم في هذه الأيام لتوضيح ظاهرة التنافس الثقـافي بـين رؤى فلسفية ودينية متعددة. وهي من ثم رؤية "ما بعد حداثية" تتصـف بالتعـدد المعـرفي والتناشز الأخلاقي.

وفي أثناء فترة الحرب الباردة كان التنافس والصراع على أساس سياسي ونفـوذ إيديولوجي ومصالح اقتصادية وحول قضايا الولاء والهوية، وبعد انتـهائها لم يتوقـف الصراع، بل أخذ يشتد ويأخذ بعداً ثقافياً وحضارياً أوسع مدى وأعمق في جذوره، وأوسع في مجالاته، فالشعوب أصبحت تحاول الإجابة عن الأسـئلة الـتي تواجههـا، وبالذات الأسئلة الأكثر عمقاً، وأصبحت تجيب عنها بالطريقة التقليدية التي كانـت هذه الشعوب تستعملها سابقاً؛ أي بالإشارة إلى الأشياء التي هي أكثر معنى من غيرها. والأشياء الأكثر معنى لأكثر الناس هي أجدادهم ولغتهم وتاريخهم وقيمهم وعـادا م ومؤسسا م التقليدية، وبخاصة الدين.

وفي القلب من هذه الحرب الثقافية على المستوى المحلي والإقليمي والعـالمي "صدام الرؤى الكونية." ويتجاوز هذا الصدام أحياناً الكلام ليصبح أكثر دموية، كما يتزايد الميل لتكون طرق التنافس في فهم الوجود الإنساني أكثر عنفاً، الأمـر الـذي يوضح أهمية البحث في مفهوم "رؤية العالم" أو "الرؤية الكونية".

إن الصدام بين الطرق المختلفة في الوعي Collision of consciousness كان عاملاً محدداً لملحمة التاريخ البشري منذ عهود النشأة الأولى. فهو صدام حول المبادئ الأولى، فالأفكار لها نتائجها، ومع ذلك فإن ثمة مستوى عميقاً من إدراك الحقيقة يجب النظر إليه عند محاولة فهم الاختلاف الإيديولوجي الذي يقع في القلب من قصة الإنسان على هذه الأرض. ففي الوعي الديني (على الأقل في الأديان التوحيدية والوثنية) يحتل الصدام بـين رؤى العالم موقعاً مهماً في المعركة الروحية الخفية بين الحق والباطل، بـين طاعـة الله وطاعة الشيطان، وهي معركة تدور رحاها في عقول الناس وقلو م، ومن ثم في حيا م ومصيرهم، منذ بدء الوجود البشري. وليس ثمة ما هو أكثر أهمية من الطريقة التي يفهـم فيها الإنسان خالقه ونفسه والكون الذي يعيش فيه وموقعه فيه.

كتب محرر إحدى دور النشر الأمريكية الدكتور جيمس سـير James W. Sire كتاباً بعنوان "الكون ا اور لنا: دليل أساسي لرؤى العالم"،[5] ونشرة عـام 1976، ثم أعاد طبعه مرتين مع التنقيح والزيادة مرة عام 1988 ومرة عام 1997، وبيع منه في هذه الطبعات الثلاث أكثر من ربع مليون نسخة، وتحدث فيه عن الصور المختلفة السـائدة من رؤية العالم في الغرب : المسيحية، الطبيعية، العدمية، وحدة الوجود الشرقية، فلسفة العصر الجديد، العدمية، ما بعد الحداثة. وفي الطبعة الرابعة التي صـدرت عـام 2004 تحدث في مقدمة الكتاب عن التحديثات التي أدخلها على الكتاب، وأشار إلى أمر كان يجب أن يضيفه إلى هذه الطبعة لكنه لم يفعل؛ لأنه لا يشعر أن بمقدوره القيـام ـذه المهمة بالطريقة التي يجب أن تتم ا، وهو الحديث عن الرؤية الإسلامية للعالم، الـتي أصبح من الضروري عرضها بعد أحداث 11 أيلول 2001 في أمريكا، لأ ا أصـبحت تمس مساً وثيقاً حياة الناس حول العالم.

يشير المؤلف بشيء من الاستغراب -والسرور طبعاً- إلى تعدد الجهات ونوعيات القراء الذين اهتموا بالكتاب حتى إنه ترجم إلى خمس عشرة لغة واعتبر من القـراءات الأساسية في مساقات تعليمية متعددة في الفلسفة والأدب والتـاريخ والـدين وعلـم اجتماع العلم، ولعل هذه الحقيقة تؤكد مصداقية إحدى الافتراضات التي بني عليهـا الكتاب، وهي أن القضايا الأساسية التي يهتم ا الناس -بوصفهم بشراً، أي بغـض النظر عن جميع الاختلافات بينهم- ليس بينها حدود فاصلة مميزة لها، وهذه القضـايا التي تتعلق بطبيعة الحقيقة الأساسية: الخالق أم الكون، وطبيعـة الوجـود الإنسـاني، وحقيقة الموت، ومعنى الحياة تتصل بالأدب مثل اتصالها بعلم النفس والدين والعلـم. وعلى هذا الأساس عرض المؤلف المذكور كل رؤية من رؤى العالم السبعة التي حددها في كتابه من خلال إجابتها عن سبعة أسئلة تتعلق بالحقيقة الأساسـية في الوجـود، والكون، والإنسان، والموت، والمعرفة، وقيم الخير والشر، ومعنى التاريخ البشري.

---

[5] Sire, James, W. *The Universe Next Door: A Basic Worldview Cataloque*, Downners, Ill: InterVasity Press, 2004.

وبالرجوع إلى الموضوعات التي تبحث عن عنوان هذا المصطلح سنجد أنها في مجملها ما يدخل تحت عنوان أركان الإيمان الستة المعروفة في الإسلام، أو أبواب العقيدة المعروفة لدى علماء الكلام في الفرق والمذاهب الإسلامية؛ أو الأصول الخمسة في الصياغة المعتزلية التي تميزت بإضافة أصل العدل؛ أو أصول الاعتقاد عند الشيعة الإثني عشرية التي تميزت بإضافة أصل الإمامة.

إن وظيفة رؤية العالم في الأساس هو تزويدنا بالإطار العام الذي نفهم به كل شيء ونفهم أنفسنا أيضاً، وجعل فهمنا ضمن كل موحد، فكلما حاولنا أن نكون فهماً معيناً أو نصوغ نظرية لتفسير شيء ما، فإننا بالضرورة وبطبيعة عمل العقل نستخدم رؤيتنا للعالم. ولذلك فإن وظيفة رؤية العالم هي وظيفة معرفية. ودور المفكر المسلم المعاصر لا يقتصر على ضرورة استخدام رؤية العالم وجهدة تحليل للأفكار والمواقف والأشخاص والمؤسسات، ليعرف أين وكيف تختلف رؤيتنا للعالم عن الرؤى الأخرى، بل عليه أن يجعل الرؤية الإسلامية للعالم معروفة لأصحاب الرؤى الأخرى، ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة!

تلقي النص الديني
دِراسة أُصولية مقاصِدية

أيمن صالح*

مقدمة

تلقي الخطاب: هو الاستماع إليه إذا كان منطوقا، أو النظر فيه إذا كان مكتوباً.[1] ووضع منهجٍ لتلقي الخطاب الشرعي (النص) تلقياً صحيحاً ومنتِجاً، هو من المهام التي ينبغي أن يتكفل ا علم أصول الفقه. ومن وجهة نظرنا فإن المعالم الكبرى لـ (المنهج الصحيح لتلقي النص)، تتحدد بأمرين؛ أحدهما: الأدوات اللازمة لممارسة التلقي، وهي

---

* دكتوراه في الفقه وأصوله، الجامعة الأردنية، 2001م، محاضر في معهد السلطان الحاج عمر علي سيف الـدين للدراسات الإسلامية، جامعة بروناي دار السلام. gotoayman@gmail.com

[1] والأصل هو المنطوق؛ لأنه رمز المعنى، والمكتوب رمز للمنطوق لا للمعنى، ومن هنا قَصر بيان الكتابة للمعنى عن بيان النطق له، فالنطق دال مباشرة والكتابة دالة بواسطة النطق. قال الزركشي: الخط المكتوب ((يـدل علـى اللفظ وبواسطة ذلك يدل على المعنى))، **البحر المحيط**، ج2، ص12. وقال ابن خلدون: ((البيان إنمـا يكـون بالعبارة، وهي الكلام المركب من الألفاظ النطقية التي خلقها الله في عضو اللسان مركبة من الحروف، وهـي كيفيات الأصوات المقطعة بعضلة اللهاة واللسان...وهذه رتبة أولى في البيان عما في الضمائر... وبعد هـذه المرتبة الأولى من البيان رتبة ثانية يؤدي ا ما في الضمير لمن توارى، أو غاب شخصه وبعد، أو لمن يأتي بعد ولم يعاصره ولا لقيه، وهذا البيان منحصر في الكتابة، وهي رقوم باليد تدل أشكالها وصورها بالتواضع على الألفاظ حروفاً بحروف وكلمات بكلمات، فصار البيان فيها على ما في الضمير بواسطة الكلام المنطقي؛ فلهذا كانـت في المرتبة الثانية)). ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافيـة، 1414هـ، ج2، ص229. وهذا الذي قاله ابن خلدون هو عين ما يقوله علماء اللغة المحدثون في هذا العصـر، والذين دعوا، بناءً عليه، إلى قلب النهج اللغوي التقليدي الذي يحتفل بالمكتوب أكثر من المنطوق، رأساً علـى عقب؛ لأن الكتابة -على حد تعبير إدوارد سابير- هي ((**رموز الرموز**)) بخلاف النطق. انظـر: السـعران، محمود. **علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي**، بيروت: دار النهضة العربية، ص55. بالمر، ف.ر. **علم الدلالة إطار جديد**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1995م، ص21. ومن الجدير بالذكر أن بيان الكتاب والسنة قد كان في عصر الرسالة من المنطوق، ثم تحول فيما بعد إلى المكتوب، وبذلك فقد الكثير من وضوحه وبيانه.

تشمل مجموعة المعارف والقواعد اللغوية والشرعية والمنطقية التي ينبغي أن تكون حاضرة لدى المتلقي حتى يكون أهلاً لهذا الفعل. والأمر الثاني: الغاية التي رسمها الشارع لفعل التلقي سمعاً أو نظراً، أو (مقصد التلقي)، أو قل: (علة التلقي)، وهي التي تضبط المتلقي من الإفراط بتجاوز هذه الغاية، ومن التفريط بالقصور عنها.

ومن خلال نظرنا في علم أصول الفقه وجدناه يهتم بالدرجة الأولى بالمحدد الأول لمنهج التلقي، وهو أدوات التلقي، بينما لم نجده يحتفي كثيراً بالمحدد الثاني، وهو غاية التلقي. والسبب فيما نرى هو أن علم أصول الفقه غلبت عليه الصنعة الفِقهية، بحيث أصبح ينشد وضع قواعد لتلقي النص؛ لأجل غاية خاصة، هي الوصول إلى الحكم الشرعي العملي لا غير.

والمأمول من علم أصول الفقه الآن أن لا ينحصر بهذه الغاية الخاصة، بل أن يتجاوز ذلك إلى وضع قواعد عامة لتلقي النص الديني بصرف النظر عن البحث عن حكم شرعي فيه أم لا، وبذلك يخدم هذا العلم، بصورة رئيسة، كل متلق للنص الشرعي، سواءً أكان فقيهاً، أم مفسراً، أم شارحاً، أم غير ذلك. وقد يقال: لندع علم أصول الفقه على ما هو عليه، ولْنشتق منه علماً جديداً يعنى بفقه النص عموما بصرف النظر عن الحكم الشرعي، ولنسمه علم أصول فقه النص أو شيئاً من هذا القبيل، وهذا من وجهة نظري أفضل، وسيكون هذا العلم شبيها بعلمي القواعد والمقاصد اللذين نشآ إلى جوار علم أصول الفقه التقليدي.

وأيا ما كان الأمر، فإن البداية لا بد أن تكون بتحديد الوجهة وبيان الهدف، وهو ما يتمثل من وجهة نظري ببيان (المقصد) الذي رسمه الشارع لتلقي النص، مع إلقاء الضوء على أنماط التلقي القائمة فعلاً للنص، الصحيح منها والباطل، والتام منها والقاصر، وهو ما لأجله كانت هذه الدراسة.

وبما أن هذه الدراسة هي في الأصل دراسة تعليلية لفعل من أفعال المكلفين (التلقي) فإنها قد استخدمت الأدوات الأصولية المختلفة في الوصول إلى مبتغاها، كالتحليل، والسبر، والتقسيم، والاستقراء. ولقد جاءت في مطلبين: المطلب الأول:

وهو بعنوان: المعنى الكامل للخطاب. ونبحث فيه عن إمكانيات الخطاب، أو عن كل المعاني الصحيحة التي من الممكن أن يتحصل عليها من الخطاب. والمطلب الثاني: وهو بعنوان: الغاية من تلقي الخطاب عموماً والنص خصوصاً. ونبحث فيه بالدرجة الأولى عن الغاية الفعلية، القريبة والبعيدة، التي رسمها الشارع لتلقي النص.

أولاً: المعنى الكامل للخطاب

المعنى الكامل للخطاب: هو مجموع المعاني التي يدل عليها الخطاب، سواء أقصد المتكلم الدلالة على آحاد هذه المعاني أم لا، أو بعبارة أخرى: هو مجموع المعاني التي يستطيع متلقي الخطاب -في ضوء ما يسمح به الخطاب- أن يفهمها، أو يعقلها، أو يستنبطها، أو يستنتجها، أو يستخلصها... -إلى آخر ما يمكن قولُه من مثل هذه التعبيرات- من الخطاب. وهو، كما يبدو للمتأمل في تعريفنا إياه، يتكون من نوعين من المعنى: الأول: المعنى المقصود للمتكلم. والثاني: المعنى اللازم غير المقصود.[2]

1. المعنى المقصود للمتكلم: الكلام، كأي فعل اختياري من أفعال العقلاء، لا يصدر عن المتكلم إلى المخاطب إلا عن قصد وإرادة، وهذا القصد وهذه الإرادة لـ "فعل الكلام" لا يتولدان في نفس المتكلم إلا نتيجة لحاجة أو غرض لديه؛ لإيصال رسالة ما تتضمن حاجته أو غرضه إلى المخاطب.[3]

فليس الكلام، على هذا، إلا رموزاً، ملفوظةً أو مكتوبة، يصدرها المتكلم عن قصد، يفهمها -أو ربما لا يفهمها- المخاطَب، تنم عن الحاجة أو الغرض لدى الأول لإيصال رسالة ما إلى الثاني. فإذا لم يقصدِ المتكلم شيئاً، كأن كان مغلوباً على عقله، أو نائماً، فقد

---

[2] استفدنا هذه القسمة من تفريق الأصوليين عموماً بين دلالة الإشارة وغيرها من الدلالات، من حيث إن باقي الدلالات مقصودة للمتكلم، بخلاف دلالة الإشارة فهي لازمة غير مقصودة.

[3] الكلام الموجه إلى الغير لابد أن يكون غرضه تحقيق الاتصال، أي لا بد أن يحمل رسالة. أما غير الموجه إلى الغير فقد يصدر عن المتكلم لأغراض أخرى غير الاتصال، كالتفجع، والتحسر، والتغني، والتفكر. انظر في وظائف الكلام: السعران، محمود. **اللغة وا تمع**، الإسكندرية: دار المعارف، ط2، 1963، ص9-24.

فَقَد كلامه أهم ركن فيه، حتى أنّ بعضهم لم يسمه كلاماً. فإذا كان الأمر كذلك، كان (المعنى المقصود)، أو (المراد)، أو (المسوق له الخطاب)، المعبر عن حاجة المتكلم وغرضه، هو جوهر الكلام، وروحه، وغايته، والباعثَ على نطقه أو كتابته، وعلةَ وجوده وإنشائه، وهذا (المعنى المقصود): إما أن يكون قضية واحدة، كقول القائل لآخر: (إن زيداً قد مات)، يقصد بذلك الإخبار عن موته، أو كقول السيد لخادمه: (أحضر لي الطعام)، يقصد بذلك حمله على جلب الطعام له. وإما أن يكون قضايا متعددة، فإذا كان توجه قصد المتكلم إلى إحدى هذه القضايا أو عدد منها أكثر من توجهه إلى القضايا الأخرى، كانت القضيةُ أو القضايا المُتوجه إليها بغالب القصد، هي (المعنى المقصود بالقصد الأول)، أو بعبارة أخرى، هي (المعنى المقصود بالأصل). وكانت، في المقابل، القضيةُ أو القضايا المُتوجه إليها لا بغالب القصد، هي (المعنى المقصود بالقصد الثاني)، أو هي (المعنى المقصود بالتبع).[4] مثال ذلك: قول أحدهم لآخر: (إن باب بستانك مفتوح، والغنم المُفْلَتةُ كثيرة، فأغلقه). فإخبار المتكلم عن كون الباب مفتوحا، وعن كثرة الغنم المفلتة، هما معنيان مقصودان له بالتبع جاء بهما؛ تمهيدا للمعنى الأخير، وهو النصح والإرشاد إلى الإغلاق. وقول القائل لآخر، وقد رأى أفعى بين رجليه: (أفعى. أفعى. أفعى...). يحمل معنيين: أحدهما: إخبار المتكلِمِ المخاطَب عن وجود الأفعى، وهو معنى مقصود بالقصد الثاني أو بالتبع؛ لأنه أراد أن يمهد به أو أن يتكئَ عليه للوصول إلى: المعنى الثاني: المقصود بالقصد الأول أو بالأصل: وهو إرادة تحذير المخاطَب من هذه الأفعى، أو فراره منها، أو قتله إياها.

فإن قيل: فكيف يكون هذا المعنى، وهو إرادة الحذر أو الفرار أو القتل، مقصوداً بالقصد الأول مع أن المتكلم لم يذْكُر لفظةً واحدة تعبر عنه، وفي الوقت نفسه، يكون معنى الإخبار عن وجود الأفعى، وهو المعنى الوحيد المصرح به جزئياً، مقصوداً بالقصد

---

[4] أخذنا هذا التصنيف للمعنى المقصود: بالدرجة الأولى: من كلام أصوليي الحنفية في معنى النص والظاهر، حيث يجعلون النص هو اللفظ أو المعنى الذي سيق له الكلام أصالة، والظاهر هو الذي سيق له الكلام تبعاً. وبالدرجة الثانية: من كلام الشاطبي حول المعاني الأصلية والمعاني التابعة. انظر، البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1994، ج1، ص123. الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي. **الموافقات**، تحقيق وشرح عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ج2، ص95.

الثاني؟ فالجواب: هو أنا لا ننظر عند تحديد المعنى المقصود من الكلام أصالة إلى ما توفره ظواهر ألفاظ الخطاب من معنى فَحسب، بل نضع الكلام في سياقه وحاله وظرفه الذي قيل فيه -فكم من وضعٍ يكون لسان الحال فيه أبلغَ من لسان المقال- ثم نستدل بمجموع ذلك على المعنى المقصود الذي قد يكون مصرحاً به في الخطاب أو غير مصرحٍ به، أي محذوف أو لازم دل عليه السياق أو الحال.[5] واعتبِر ذلك بما قاله الحنفية في قوله تعالى: ﴿وأحل الله الْبيع وحرم الربا﴾ (البقرة: 275) بأن المعنى المقصود أصالة ليس هو حِلّ البيع وحرمة الربا، وإنما التفريق بينهما، استدلالاً بالسياق وسبب النـزول.[6]

ونستنتج من هذا أنْ لا تلازم بين المعنى المقصود بالقصد الأول وبين التصريح به في ألفاظ الخطاب. فربما يكون (المعنى المقصود أولاً) مصرحاً به، وربما لا يكون. أو بعبارة أخرى، ربما يكون مدلولاً عليه بألفاظ الخطاب نفسها -أو بـ (المنطوق) بالتعبير الأصولي- ربما لا يدل عليه إلا لازم هذه الألفاظ. وهو أمر -أعني: كون (المعنى المقصود) غير مصرحٍ به- يكثر أن نمارسه في حياتنا اليومية. فنقول لمن رأيناه يقود سيارةً با ا مفتوح قليلاً، وهو لا يراه: (الباب مفتوح). نقصد بذلك نصحه بإغلاقه. ونقول لمن يلبس ثوباً قد اتسخ من الخلف، وهو لا يراه: (إن ثوبك متسخ). نقصد بذلك نصحه بتغييره أو تنظيفه. ويقول الزوج لزوجه بعد أن ذاق الطعام: (إن طبيخك قليل الملوحة)، يقصد بذلك أمرها بإحضار الملح. ونقول: (إن فلاناً لا يؤتمن على قرش)، نقصد بذلك: نفي الأمانة عنه مطلقاً، وهكذا...

---

[5] يلجأ المتكلم إلى حذف المعنى المقصود، أو عدم التصريح به لأسباب كثيرة، لعل من أهمها: إرادة التعميم، كما هو حاصل في المثال الوارد -أفعى. أفعى- حيث يمكن للمتلقي أن يفهم معنى التحذير، أو الفرار، أو القتل، أو الانتباه، أو عدم الحركة...إلخ. وكما في قول القائل: الحريق...الحريق، أي: فباشروا في إطفائه، أو اهربوا منه، أو أنقذوا من تعرض له، أو بلغوا عمال الإطفاء بحدوثه،...إلخ. ومن الأسباب الأخرى: الاقتصاد في الألفـاظ؛ لأن الموقف يستدعي السرعة، كما في المثالين السابقين. ومنها التلطف بالمخاطب، ومثاله العبارة المشهورة التي يدرجها كثير من الناس، في بلدنا، آخر دعوات الأفراح: ((نوماً هنيئاً لأطفالكم)) يقصدون بذلك حثّ المدعو على عدم إحضار أطفاله. ومن أسباب عدم التصريح، أيضاً، ما يكسبه الغموض للكلام من جمال بلاغي كما في الكنايات كقولهم: كثير الرماد، وجبان الكلب، كناية عن الكرم. وكقولهم: نؤوم الضحى كناية عن الدعة والنعمة. وكقولهم: بعيدة مهوى القرط كناية عن طول العنق.

[6] البخاري. **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج1، 126.

يتلخص لدينا مما سبق أن (المعنى المقصود):

يقسم من حيث قوة القصد إليه إلى قسمين: معنى أصلي ومعنى تابع. ويقسم من حيث وجه دلالة الكلام عليه إلى قسمين أيضاً: مدلول عليه نطقاً،[7] ومدلول عليه لزوماً. أو بالتعبير الأصولي: مدلول عليه بـ (المنطوق)، ومدلول عليه بـ (المفهوم).

فلو جمعنا حاصِل القسمتين معاً لنتج لدينا الأنواع الأربعة الآتية من (المعنى المقصود): معنى مقصود أصلي مدلول عليه نطقاً، ومعنى مقصود أصلي مدلول عليه لزوماً، ومعنى مقصود تابع مدلول عليه نطقاً، ومعنى مقصود تابع مدلول عليه لزوماً.

فأما الأنواع الثلاثة الأولى فقد سبق التمثيل لها: فالأول: المعنى الأصلي المنطوق: مثاله معنى الإغلاق المستفاد من قول القائل: (باب بستانك مفتوح، والغنم المفلتة كثيرة فأغلقه). والثاني: المعنى الأصلي اللزومي: مثاله معنى الحذر المستفاد من قول القائل: (أفعى. أفعى). والثالث: المعنى التابع المنطوق: مثاله معنى الإخبار بفتح الباب وبكثرة الغنم المفلتة وبوجود الأفعى في القولين السابقين.

أما النوع الرابع -المعنى التابع اللزومي-: فمثاله: قولُ المعلم لتلاميذه، وقد سألوه عن أفضلهم نتيجة في الامتحان: (إن محمداً قد حاز؛ نتيجةً لجهده، على الدرجة الأولى). فالمعنى المقصود الأصلي: هو إخبار التلاميذ بإجابة سؤالهم، وهو مستفاد من منطوق الكلام. والمعنى المقصود التابع: هو حفز التلاميذ على المثابرة والاجتهاد، وهذا المعنى لازم عن زيادة المعلم عبارة (نتيجة لجهده) في إجابة السؤال مع أن التلاميذ لم يسألوه عن سبب استحقاق محمد الدرجة الأولى. ومثل ذلك قول الواعظ لسامعيه، بعد أن سألوه عما حل بإخوة يوسف، عليه السلام، آخر الأمر، قال: (لقد افتضح

---

[7] لاحظ أن دلالة المنطوق -عند الجمهور ما عدا الآمدي وابن الحاجب- تشتمل على نوعين من الدلالة، هما: الدلالة المطابقية: وتعني دلالة اللفظ على تمام معناه الموضوع له، كدلالة الفرس على الحيوان المعروف. والدلالة التضمنية: وهي دلالة اللفظ على جزء معناه، كدلالة العام على الخاص إذا سلمنا بكون العام قد وضع للاستغراق ابتداءً. انظر: الشربيني، عبد الرحمن بن محمد. **تقرير الشربيني على جمع الجوامع**، المطبوع بذيل حاشية البناني، بيروت: دار الكتب العلمية، ، 1998م، ج1، ص374. الزركشي، محمد بن بادر. **البحر المحيط**، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1992، ج4، ص6.

أمرهم بسبب كيدهم ومكرهم). فالمعنى المقصود التابع -وهو تحذير السامعين عاقبة الكيد والمكر- جاء لازماً عن زيادة الواعظ في إجابته عبارة (بسبب كيدهم ومكرهم).

ومن أجل مزيد بيان لما سبق كله تأمل معي هذه القصة:

عن ابن عباس، رضي الله تعالى عنهما، قال: (كَانَ عمر يدخِلُني مع أشياخ بدر، فَكَأن بعضهم وجد فِي نفْسِهِ فَقَالَ: لِم تدخِلُ هذَا معنا ولَنا أَبناءٌ مِثْلُه؟ فَقَالَ عمر: إِنه من قَد علِمتم، فَدعاه ذَات يومٍ فَأَدخلَه معهم. فَما رئيت أَنه دعانِي يومئِذٍ إِلا لِيرِيهم. قَالَ: ما تقُولُونَ فِي قَول اللهِ تعالَى: ﴿إذا جاء نصر اللّه والفتح...﴾ (سورة النصر) فَقَالَ بعضهم: أُمِرنا أَنْ نحمد الله ونستغفِره إِذَا نصِرنا وفُتِح علَينا، وسكَت بعضهم فَلَم يقُلْ شيئًا. فَقَالَ لِي: أَكَذَاك تقُولُ يا ابن عباسٍ؟ فَقُلْت: لا. قَالَ: فَما تقُولُ؟ قُلْت: هو أَجلُ رسولِ اللهِ، صلى الله علَيهِ وسلم، أَعلَمه لَه، قَالَ: إِذَا جاءَ نصر اللهِ والْفَتح، وذَلِك علامةُ أَجلِك، فَسبح بِحمدِ ربك واستغفِره إِنه كَانَ توابا. فَقَالَ عمر: ما أَعلَم مِنها إِلا ما تقُولُ).[8]

تعرضت سورة النصر في هذه القصة إلى نمطين من الفهم: الأول: نمط فهم أشياخ بدر، رضي الله تعالى عنهم. والثاني: نمط فهم عمر وابن عباس، رضي الله تعالى عنهم. فلنتناول هذين النمطين بالتحليل من خلال ذِكْرِنا للمعاني التي توفرها السورة. وهذه المعاني هي: المعنى الأول -وهو المعنى المنطوق الظاهر-: أمر اللهِ تعالى النبي، صلى الله عليه وسلم، وحده، بالتسبيح والاستغفار إذا فُتحت مكة خاصة. والمعنى الثاني: أمر اللهِ تعالى الصحابة الذين سيشهدون فتح مكة، وحدهم، بالتسبيح والاستغفار إذا فُتحت مكة خاصة. والمعنى الثالث: فقد أمر الله تعالى المسلمين، جميعاً، بالتسبيح والاستغفار إذا نصِروا أي نصر، أو فُتِح عليهم أي فتح. أما المعنى الرابع: فإن فتح مكة هو علامة دنو أجلك يا محمد فأكثر من التسبيح والاستغفار استعداداً لذلك.

8 البخاري، **الصحيح**. (4588)، ترقيم الشركة العالمية: صخر.

أما المعنى الأول المستفاد من ظاهر الآية: فقد فهمه الطرفان (أشياخ بدر، وعمر، وابن عباس)، لكن الطرفين كليهما لم يرياه مقصوداً أصلياً، فلم يصرح واحد منهما به. وعليه كان هذا المعنى تابعاً مدلولاً عليه بمنطوق اللفظ. وأما المعنى الثاني: فقد تم فيه التخلي عن ظاهر الصيغة والارتقاء إلى المستوى اللزومي، وهو أن الخطاب، وإن كان بصيغته خاصاً بالنبي، صلى الله عليه وسلم، إلا أنه موجه إلى باقي أصحابه ممن شهدوا أو سيشهدون فتح مكة. وأما المعنى الثالث: فقد تم فيه الارتقاء إلى مستوى لزومي أعلى من الأول، وهو أن الخطاب، وإن كان موجهاً بصيغته للنبي، صلى الله عليه وسلم، وبلازم صيغته القريب لأصحابه، رضوان الله تعالى عليهم، في حادثة فتح مكة خاصة، إلا أنه موجه إلى المسلمين عامة في الفتوح عامة. وهذا المعنى اللزومي العام الذي تدرج بالعموم: من النبي، صلى الله عليه وسلم إلى أصحابه إلى الأمة، ومن فتح مكة إلى كل فتح، هو المعنى الذي فهمه أشياخ بدر إذ قالوا: (أُمِرنا أَنْ نحمد الله ونستغفِره ـإذَا نصِرنا وفُتِح علَينا). وأما المعنى الرابع -وهو الذي فهمه ابن عباس وعمر، رضي الله تعالى عنهم-: فهو معنى لزومي آخر ينافي المعنى الثالث الذي فهمه أشياخ بدر؛ لأنه ينظر إلى الآية على أ ا خاصة لا عامة، أي أن المخاطَب فيها هو النبي، صلى الله عليه وسلم، لا الأمة، ولأنه ينظر، في الوقت نفسه، إلى حادثة فتح مكة خاصة كعلامة للأمر بالتسبيح والاستغفار لا إلى كل حادثةٍ فُتِح على المسلمين فيها، كما هو حاصل الفهم السابق.

ولعلك تقول: ما الدليل والأمارة على لزوم هذا المعنى، وكونه المقصود أصلاً دون ما سبق؟ فأقول: دل عليه مجموع أمرين لعلهما هما اللذان أرشدا عمر وابن عباس إليه: الأول: كونُ معنى الاستغفار لا يتناسب مع النصر والفتح، إذ المناسب في مثل هذا المقام الشكر. وكونه -أي الاستغفار- يتناسب، في الوقت نفسه، مع حالة دنو الأجل. والثاني: قوله تعالى:﴿ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً﴾ (النصر: 2) يلزم منه انتشار الدين وظهوره، وهي الحالة التي يبدأ دور النبي، صلى الله عليه وسلم، بالانتهاء عندها؛ لأنه يكون قد أدى ما عليه، وحينئذٍ فلا حاجز يحجز عن الموت. فإن قيل: لعل عمر وابن عباس أرادا هذا المعنى بالإضافة إلى ما سبق من المعاني؟ فأقول: لا؛ لقول ابن

عباس لعمر وقد سأله: (أكذاك تقول؟) قال: (لا)؛ ولتصريح عمر، رضي الله تعالى عنه، بأنه لم يفهم منها إلا هذا المعنى، فقد قال لابن عباس بعد أن باح بما ذكرنا من المعنى: (ما أعلَم مِنها إلا ما تقُولُ)، والله تعالى أعلم.

2. المعنى اللازم غير المقصود: هو -بالبديهة- المعنى المقابل للمعنى المقصود. وعليه فهو: (المعنى الذي يدل عليه الكلام مع كونه غير مقصود للمتكلم لا أصلاً ولا تبعاً). ولا يكون هذا المعنى إلا لازماً[9] بخلاف **(المعنى المقصود)**، الذي قد يكون لازماً وقد يكون غير لازم -منطوقاً- كما أسلفنا. ومن هنا حسن تقييدنا إياه بـ **(اللازم)**؛ لأن **(اللزوم)** وصف لازم له: أي غير منفك عنه.

وقد حسن هذا التقييد، من جهة أخرى؛ لأنه يؤمننا الخلطَ بين مصطلح (المعنى غير المقصود) بمعنى الباطل الذي لا يدل عليه الكلام، لا أصالة ولا تبعاً ولا لزوماً، وهو المصطلح الذي لا نقصده في هذا المقام، وبين (المعنى غير المقصود) بمعنى الصحيح الذي يدل عليه الكلام، وإن كان المتكلم لا يقصد بيانه من كلامه أصالة أو تبعاً، وهو المصطلح الذي نريد. ومثاله: ما لو قال المعلم لتلميذه: (سأعقد للصف امتحاناً جديداً، فلو أخفقت فيه هذه المرة فسوف أخبر أباك). فالمعنى المقصود الأصلي للمعلم هنا هو تحذير الطالب من الإخفاق في الامتحان لحفزه على الاجتهاد. والمعنى المقصود التابع (التمهيدي)، هو إخبار المعلمِ التلميذَ عن نيته عقد امتحان جديد للصف. والمعاني اللازمة التي عِلقَت بالكلام من

[9] قد يقال بأن الكنايات، والاستعارات، لا سيما التمثيلية منها، تحتوي على معنى صريح منطوق غير مقصود منها، والمقصود منها فقط هو المعنى اللازم. فمن وصف أحداً باتساع النفوذ بقوله: "فلان طويل اليد"، لا يقصد أبداً الإخبار عن صفة يد هذا المذكور، بل ربما تكون يده من الناحية المادية قصيرة لا طويلة. وإذا قال أحدهم لشخص تسبب في إلحاق الضرر بنفسه: «جنت على نفسها براقش» لا يقصد أبداً الإخبار عما فعلت الكلبة براقش بنفسها إذ نبحت فتفطن الأعداء لها ولقومها فقتلوهم. إذاً، لم تكن المعاني المنطوقة لمثل هذه الألفاظ مقصودة لا أصلاً ولا تبعاً، فكيف يقال مع هذا بأن المعنى غير المقصود لا يكون إلا لازماً؟ فهذا الاعتراض صحيح، لكني أرى أن ألفاظ الكناية والاستعارة وإن لم يكن معناها المنطوق الظاهر مقصوداً بالمرة إلا أ ا، من حيثية أخرى، يتوقف عليها فهم المعنى اللازم المقصود. أي أن فهم معنى «اتساع النفوذ» لم يكن ليوجد بدون اللفظ «يده طويلة». وعليه، فإيراد لفظ الكناية هو وسيلة يصل المتكلم من خلالها إلى ما يريده من المعنى، ومن هنا كان هذا اللفظ، ولا أقول المعنى، مقصوداً لغيره، أي بالتبع، فَحسن أن نستثني، لهذا السبب، معناه المنطوق من المعاني غير المقصودة بتاتاً.

غير توجه قُصِد إلى بيا ا كثيرة: منها: كون التلميذ قد أخفق في مرة سابقة، وهذا لازم قول المعلم: (هذه المرة)، ومنها: كون التلميذ متدني الأداء الدراسي؛ لأنه لو لم يكن كذلك لما احتاج إلى مثل هذا التحذير، ومنها: كون التلميذ ذا أب -في معتقد المعلم على الأقل- فليس هو يتيماً مثلاً، وهذا لازم قول المعلم: (فسوف أخبر أباك)، ومنها كون التلميذ -في معتقد المعلّم على الأقل- هو ممن يهمه ويقلقه علم أبيه بنتيجته -لا كحال بعض طلاب هذه الأيام- وإلا لما صلح أن يهدد المعلم بإخباره، ومنها -أيضاً-: كون المعلم مشفقاً على تلميذه ومهتماً لأمره، مما قد ينبئ بوجود علاقة شخصية بين المعلم وبين التلميذ وأهله، أو ينبئ بكون هذا المعلم هو من النوع المُجد الحريص على مصلحة تلاميذه.

إذاً، فالمعنى اللازم غير المقصود، سواء أكان لزومه قريباً أم بعيداً، قاطعاً أم ظنياً، هو معنى يستنبطه متلقي الكلام منه دون أن يكون للمتكلم ـ بحسب الظاهر والمعتاد ـ توجه إرادةٍ للإفصاح عنه، إذ هو معنى خارج عن ذهنه، غير خاطر في باله إبان التكلم، وإنما تسرب إلى كلامه من اللاوعي الباطن لديه.

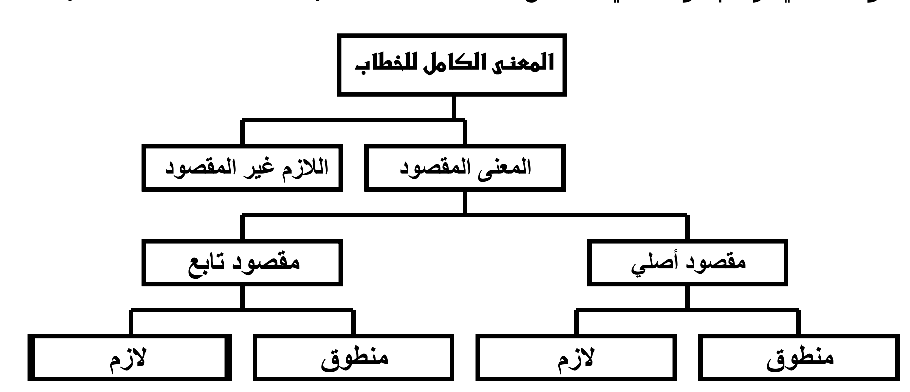
ومثلُ هذا المعنى هو الذي يبحث عنه، أكثر البحث، محققو الأمن عند تحقيقهم مع ا رمين، فيتتبعون لوازم كلمات المتهم التي لم تكن لتخطر له، ويبنون عليها أسئلة أخرى. فإذا أجاب بنوا على لوازم إجاباته أسئلة ثانية، وهكذا... حتى لا يدعوا للمجرم مناصاً من الاعتراف بجريمته، أو على الأقل -إذا لم يعترف- يتوصلون إلى كونه كاذباً ومتناقضاً فيما يدلي به من كلام. فينشطون في البحث عن أدلة لإدانته.

ومثلُ هذا المعنى -أو لعله كذلك- هو ما أشار إليه رب العزة، جل وعلا، بقوله في شأن المنافقين: ﴿ولَتعرِفَنهم فِي لَحنِ الْقَولِ﴾ (محمد:30)؛ إذ المنافق حريص، كل الحرص، على إخفاء نفاقه، وعدم الإفصاح عنه، لكنه مع كل هذا الحرص لا بد أن تصدر منه عبارات بطريقة أو أخرى يلزم عنها -من غير قصد منه- أن تدل على نفاقه هذا.

ومثلُ هذا المعنى -أيضاً- هو الذي يمكن للسامع أن يستنتجه من الكلمات المنظومة أو غير المنظومة التي قد يتفوه ا الشخص النائم، فيستدل من خلالها على أحداث مر ا أو مشاعر هو يخفيها، مع أن النائم فاقد لقصد البيان أصلاً.

وعليه، فالفرق بين المعنيين: (المقصود) و (اللازم غير المقصود) هو أن المعنى المقصود حاضر في الكلام وفي المتكلم معاً، أما اللازم غير المقصود فحاضر في الكلام فحسب، والمعنى المقصود باعثٌ نفسي على الكلام ونتيجةٌ ظاهرةٌ له، والمعنى اللازم غير المقصود لا يكون إلا نتيجةً فحسب، والمعنى المقصود يلاحظه المتكلم والمتلقي معاً، أما اللازم غير المقصود فيلاحظه المتلقي فحسب. والمعنى المقصود، في الغالب، قريب ظاهر، والمعنى اللازم غير المقصود، في الغالب، بعيد باطن.

وفيما يلي رسم توضيحي يلخص هذا المطلب كله (المعنى الكامل للخطاب).



ثانياً: الغاية من تلقي الخطاب عموماً والنص خصوصاً

الخطاب -كما قلنا-: إما أن يكون منطوقاً، وإما أن يكون مكتوباً؛ فإذا كان منطوقاً، كانت آلةُ تلقيه هي (السمع)؛ والمتلقي له، لا عن قصد، هو (السامع)؛ والمتلقي له، عن قصد، هو (المستمِع). وإذا كان مكتوباً،كانت آلةُ تلقيه هي (النظر)؛ والمتلقي له هو (الناظر). وليس النظر كالسمع في شأن القصد إليهما، إِذِ السمع يقع بكثرةٍ مقصوداً وغير مقصود، أما النظر فلا يقع منه شيءٌ بغير قصد إلا النظرة الأولى، وهي لا تكاد تجدي شيئاً؛ ولهذا فرقتِ العرب في تصريف الألفاظ بين (السامع) و(المستمع)، بينما لم تفرق بين ناظر وآخر.

وإنه لمن البين القول بأن لكل فعل يقع مقصوداً غايةً أو غاياتٍ يبغيها الفاعل من ورائه، وبأن هوية هذا الفعل ومشروعيته تتحددان بحسب هذه الغاية، وفعل (التلقي) لا يشذ عن هذه القاعدة، ومن هنا كان لا بد لنا أن نتساءل: عن حقيقة الغاية بشكل عام؟ وعن نسبتها إلى الفعل؟ وعن الغاية من تلقي الخطاب عموماً، والغاية من تلقي النص خصوصاً؟ فهذه الأسئلة، وكثير مندرج ضمنها، هي ما سنحاول الإجابة عنه في هذا المطلب، وذلك ضمن ثلاث نقاط: توطئة في حقيقة الغاية، والغاية من تلقي الخطاب عموماً، والغاية من تلقي النص خصوصاً.

1. حقيقة الغاية:

الغاية هي الباعث على -أو الداعية لـ- القيام بالفعل. و ينظر إلى وجودها باعتبارين[10]: أولهما: اعتبار قيامها في نفس الفاعل قبل مباشرته الفعل، وهي في هذا الطور خفية باطنة منغرسة في قلب الفاعل، لا يدركها حق الإدراك إلا هو وعلام الغيوب سبحانه وتعالى. والثاني: اعتبار تحققها في الخارج بعد القيام بالفعل، وهي في هذا الطور -إذا تحققت- لا بد أن تكون ظاهرة بادية للعيان.

فمن قام بزيارة صديق له ليقترض منه مالاً، ينظر إلى غايته من فعل الزيارة من جهتين: جهة قيام نية الاقتراض في نفسه قبل قيامه بالزيارة، والجهة الأخرى: جهة حصول عملية الاقتراض في الواقع الخارجي بعد الزيارة. فالجهة الأولى تكون الغاية فيها باطنة، والجهة الثانية تكون الغاية فيها ظاهرة.

ومن الفروق الجوهرية بين نوعي اعتبار الغاية هذين -(اعتبار البطون) و(اعتبار الظهور)- أن الغاية الباطنة، سواء انفردت أم تعددت للفعل الواحد بالنسبة للفاعل نفسه -كمن قصد من السفَرِ إلى مكة: العبادةَ والتجارةَ وزيارةَ قريب له- فلا بد لها أن تقترن بالفعل، بل أن تسبقه بحيث يحدث بعد حدوثها. أما الغاية الظاهرة فهي -

---

[10] قال الزركشي: "للسبب الغائي اعتباران: أول الفكر، ويسمى الباعث. ومنتهاه: وهو آخر العمـل، ويسـمى الفائدة". انظر: **البحر المحيط**، ج1، ص28. وانظر للمزيد: الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد. **شـرح المواقف لعضد الدين الإيجي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م، ج1، ص108.

سواء انفردت أم تعددت- لا تسبق الفعل أبداً، بل ولا تقارنه إلا نادراً، وإنما تتراخى عنه.

وإذا تعددت الغايات الباطنة أو الظاهرة للفعل الواحد فهي: إما أن تكون (مترافقة)، أو بتعبير آخر (متجانبة)، بحيث لا يؤثر حصول بعضها في الخارج أو عدم حصوله، في حصول البعض الآخر أو عدم حصوله، كما ذكرناه فيمن قصد من سفره العبادة والتجارة والزيارة، فإذا لم تحصل العبادة في الخارج لمانع ما، فلا يمنع هذا من حدوث التجارة أو الزيارة، وهكذا الأمر بالنسبة للغايتين الأخريين. وإما أن تكون (متعاقبة)، أو بتعبير آخر (متراتبة)، يتبع بعضها بعضاً بحيث يفضي السابق منها إلى اللاحق، وإذا لم يحصل السابق منها تعطل اللاحق. وحينئذٍ تكون الغايةُ الواحدة غايةً في نفسها، ووسيلةً إلى غيرها في الوقت نفسه، وهو الأمر الذي أسماه المتكلمون بـ (تسلسل العلل).[11] فمثلاً يقصد طالب الثانوية العامة من دراسته النجاح، ومن نجاحه دخول الجامعة، ومن دخوله الجامعة تأهله للوظيفة، ومن تأهله للوظيفة حصوله على المال، ومن حصوله على المال الإنفاق على نفسه وأهله، وهكذا...، فلا تتحقق في الخارج غاية من هذه الغايات الباطنة للفعل الأول (الدراسة) ـ والتي قد يكون كلها أو بعضها حاضراً في ذهن الطالب قبل قيامه بهذا الفعل ـ إلا بأن تتحقق جميع الغايات التي تسبقها.

ومن الفروق الجوهرية، أيضاً، بين نوعي اعتبار الغاية: أن الغاية الباطنة للفعل المقصود إيقاعه[12] تشكل جزءاً من ماهيته وكينونته وهويته بحيث لا تنفك عنه بحال من الأحوال، إذ لا يتصور فعلٌ مقصود الوقوع من غير باعث عليه. أما الغاية الظاهرة المتحققة في الخارج فليست بهذا الوصف، إذ ليست هي إلا لازماً من اللوازم غير الضرورية للفعل، فربما تتحقق وربما لا تتحقق. فمن درس لغاية النجاح، لا يصدر عنه

---

[11] شلبي، محمد مصطفى. **تعليل الأحكام**، بيروت: دار النهضة العربية، 1981م، ص101.

[12] احترزت بهذا الوصف -"المقصود إيقاعه"- عن فعل النائم والمجنون والمكره غير المختار...إلخ فإن أفعال مثـل هؤلاء تخلو عن الباعث النفسي.

فعل الدراسة في حال من الأحوال إلا بابتعاث الغاية الباطنة له عليه.[13] أما الغاية الظاهرة -وهي تحقق النجاح فعلاً على أرض الواقع- فهي في حيز الاحتمال، وعلى خطر الوجود وعدمه، فكم من دارس للنجاح لا ينجح.

هذا، وربما تتشابه الأفعال في الخارج، أعني فيما يبدو على الجوارح، ولكنها مع ذلك تتخالف في الباطن، أعني في الغايات الباعثة، وهذا يقتضي، من وجهة شرعية، أن ينظر في الحكم على كل فعل من هذه الأفعال بالحسن أو القبح، و بالمشروعية أو عدمها، إلى أمرين:

الأول: الغاية الباعثة للمكلف على الفعل، لا إلى ما ظهر على الجوارح فحسب. والثاني: الغاية التي رسمها الشارع لهذا الفعل.

---

13 ومن عجيب أمر الغايات الباعثة أنه لربما قام الفاعل بالفعل قاصداً له، وهو ذاهل عن الغاية الباطنة الباعثة له عليه، مع وجودها حقيقة، وذلك كمن اعتاد تكرار فعلٍ ما لغاية محددة: كالمحترف مثلا لكسب العيش الذي ليست تحضره هذه الغاية كلما قام بعمله، أو كالمصلي شارد الذهن وهو يقرأ ويركع ويسجد في صلاته؛ ومن أجل هذا فقد يظُن الظان إمكان خلو الفعل المقصود عن الغاية الباعثة. وهذا خطأ بلا ريب. ومرده إلى جعل عدم تلمس الشيء، أو عدم الوقوف عليه، دليلاً على عدم وجوده. مع أنه من الثابت منطقياً أن عدم القدرة على الوصول لشيء ما لا يعني بحال عدم وجود هذا الشيء، إذ قد تحول حوائلُ تحجب المرء عن أن يتصل علمه بالشيء مع أن هذا الشيء موجود فعلاً. وإنما احتجبتِ الغايةُ الباعثة عن علم صاحبها في مثل ما ذكرنا من الحالات نتيجة لظاهرة نفسية مفادها أن العقل الباطن لدى الإنسان يقوم آلياً بعملية ((تفريغ ذاتي)) للمحتويات -ومن ضمنها الغايات- المتكدسة فيه، بوصفها وسيلة لتخفيف العبء، ولاستيعاب المزيد من الجديد. ويكثر هذا ((التفريغ)) للغايات إذا كان حصولها في الخارج متراخياً عن الفعل تراخياً معقولاً، أو إذا كان الفعلُ متكرر الحدوث من الفاعل بحيث صار بالإمكان أن يصدر عن الجوارح بتلقائية وعفوية دون الحاجة إلى توسط الفكر. ولا يعني ((التفريغ الذاتي)) أن العقل يطِرح هذه الغايات الباعثة كلياً، ومن ثم يتجرد الفعلُ عن غايته الباعثة. لا، إنما يقوم العقل بعملية ترحيل أو نقل لها من منطقة ((الوعي)) أو ((الشعور) لدى الفاعل، إلى منطقة ((اللاوعي)) أو ((اللاشعور))، فيصير الفاعل نتيجة لذلك ذاهلاً عنها -أي الغاية الباعثة- إبان إيقاعه الفعل، مع أ ا موجودة حقيقة، لكن لا في مركز الإحساس ا. ألا ترى أنه يستطيع استحضارها (=البحث عنها في اللاوعي) وقتما يشاء، وهو لا بد فاعلٌ ذلك بين الحين والآخر؟ وألا ترى أنه إذا سئل عن غايته أجاب فورا؟ وألا ترى -كذلك- أن هذا الفاعل الذاهل يقطع فعله فوراً إذا جد ظرف يجعله يائساً من تحقق غايته، مما يدل على وجودها لديه وكمو ا في أعماقه، وإلا لمضى في عمله ولم يتأثر، إذا كان يعمل من غير غاية؟

فإذا اتحد الأمران، واتفقت الغايتان، كان الفعل مشروعاً، وإلا فهو باطل. وتنبيهاً على هذا الأمر، قال نبينا الكريم، صلى الله عليه وسلم: (**إنما الأعمال بالنيات** ...).[14] فالصلاة، مثلاً، يفعلها المخلص والمنافق بالكيفية نفسها، وقد يكونا في صف الجماعة نفسه، لكن الأول يقصد وجه الله -تعالى- فصلاته مشروعة مثاب عليها، والآخر يقصد الرياء أو عصمة الدم، فصلاته غير مشروعة معاقب عليها. ومن ضرب يتيماً: فإما أن يكون ضربه إياه تأديباً وإصلاحاً فهو مثاب، وإما أن يكون عدواناً واستضعافاً فهو معاقب، مع أن حصول الضرب في الخارج واحد في الحالين، وعلى هذا فقس.

ومن هنا احتجنا إلى أن نتعرف على الغاية أو الغايات التي يمكن أن تبعث المرء على ممارسة فعل (التلقي) للخطاب عموماً، ثم بعد ذلك نتعرف على الغاية التي رسمها الشارع لتلقي النص خصوصاً؛ لنصل من خلال ذلك إلى الهوية الحقيقية لفعل (التلقي المطلوب شرعاً). فمن الخطأ الكبير، في رأيي، أن نمارس فعل (التلقي) بوصفنا فقهاء، أو التقعيد له بوصفنا أصوليين، ونحن بعد لم نقف بدقةٍ وعمق على (الغاية) أو -بالتعبير الأصولي- (العلة) التي رسمها الشارع للتلقي.

2. الغاية من تلقي الخطاب عموماً:

إذا استمع مستمع لخطاب ما، أو نظَر ناظر فيه: فإما أن يكون مهتماً بالخطاب متطلعاً إلى تلقيه، وإما لا، فالأول هو "المهتم"، والثاني هو "غير المهتم"، والمهتم: إما أن يبتغي الوصول إلى معنى يؤديه الخطاب، وإما لا، أي أنه يبتغي الوصول إلى معنى لا يؤديه الخطاب. والثاني هو (المُغرِض)، والأول الذي يبتغي الوصول إلى ما يؤديه الخطاب: إما أن يبتغي الوصول إلى كامل ما يؤديه الخطاب من معنى، وإما أن يبتغي الوصول إلى جزء المعنى الذي يؤديه الخطاب.

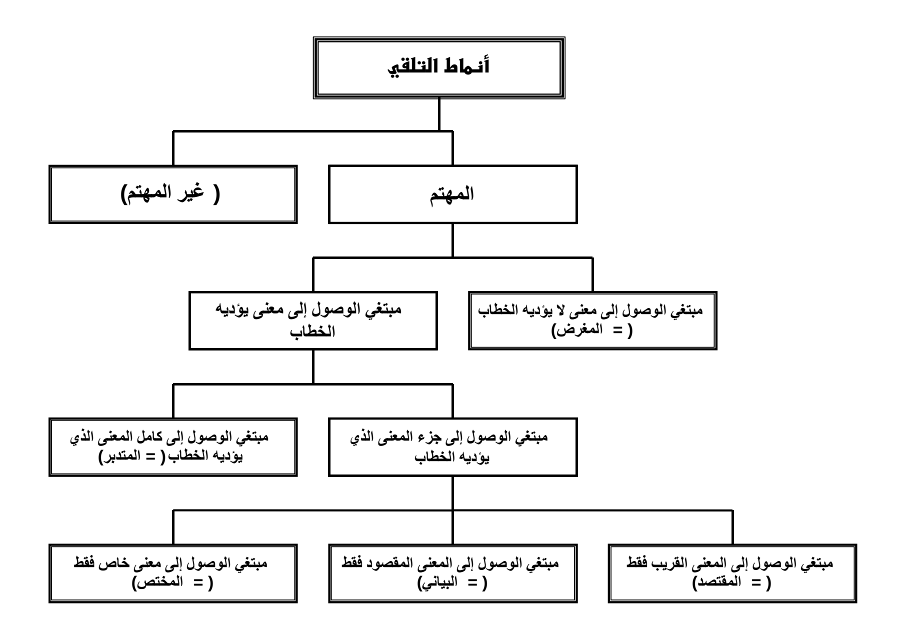
---

[14] البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، رقم (1).

فالأول هو (المتدبر). والثاني الذي يبتغي الوصول إلى جزء المعنى الذي يؤديه الخطاب لا يخلو -بحسب الواقع- من ثلاثة أحوال: فإما أن يبتغي الوصول إلى كل المعنى المقصود دون اللازم غير المقصود، وهو (البياني)، وإما أن يبتغي الوصول إلى جزء المعنى المقصود أو المقصود القريب فقط، وهو (المقتصِد)، وإما أن يبتغي الوصول إلى معنى خاص، سواء أكان مقصوداً أو لازماً غير مقصود، ولا علاقة له بباقي المعاني، وهو (المُختص).

وحاصل هذه القسمة يولد لدينا ستة أنماط ائية لتلقي الخطاب بحيث تتحد هذه الأنماط في فعل (التلقي)، استماعاً أو نظراً، ويختلف كل نمط منها عن غيره في الغاية الباعثة عليه، وهذه الأنماط -بحسب التسميات التي اخترناها- هي: تلقي (غير المهتم)، وتلقي (المغرض)، وتلقي (المقتصد)، وتلقي (البياني)، وتلقي (المختص)، وتلقي (المتدبر).

وقبل البدء بشرح أنماط التلقي هذه نورد رسماً توضيحياً يبين وجه انبثاقها عن القسمة التي ذكرنا:



نمط التلقي الأول: تلقي (غير المهتم):

وهو النمط الذي يباشر صاحبه فيه فعل التلقي، استماعاً أو نظراً، لكن من غير أن يعبأ بالخطاب ذاته أو بمعناه، أو يهتم بالخطاب لكن لشيء آخر غير المعنى.

فـ (غير المهتم) إذاً، نوعان:

أحدهما: نوع لا يبغي الوصول إلى معنى الخطاب أياً كان المعنى، لكنه، مع ذلك، ربما تحصل على شيء منه جبراً عنه، وفي هذه الحالة فإنه كما كان فاقداً للباعث على تحصيله قبل التلقي، فكذلك لا يجد لديه الرغبة بالاحتفاظ به في ذاكرته، ولو قليلا، بعد التلقي، فيتفلت من ذهنه فوراً بعد السماع أو النظر. ومن هنا كان تحصيلُه إياه وعدم ذلك سواء.

ولحدوث هذا النمط من التلقي أسباب كثيرة:

منها: أن يكون المتلقي كارهاً أو مستثقلاً لفعل التلقي نفسِه المفروض عليه من الخارج. كالطالب الكسول الذي يستثقل السماع من مدرسِهِ إلا أنه مجبور عليه، وكالمستمع لخطاب حاكمٍ متسلط أجبره الشرط على الحضور والاستماع، وهؤلاء يصدق فيهم المَثَلُ الإنجليزي: (إنك تستطيع أن تسوق الحصان إلى العين، لكنك لا تستطيع أن تجبره على الشرب).

ومنها: أن يكون نظر المتلقي في الخطاب لا لعينه، وإنما بحثاً عن غيره المُتصل به، كمتصفح الجريدة -مثلاً- بحثاً عن خبر معين أو إعلان خاص، فإنّ نظره قبل وصوله إلى مبتغاه لا بد واقع على الكثير من الكلام الذي لا يبالي به.

ومنها: أن يكون المتلقي شارد الذهن لاهي القلب وقت التلقي؛ لكفرٍ بالخطاب، أو تكذيب، أو غفلة. ومِن أوثق الأمثلة على ذلك قولُه تعالى في المشركين:﴿ما يأْتِيهم مِن ذِكْرٍ مِن ربهم محدثٍ إلا استمعوه وهم يلْعبونَ. لاهِيةً قُلُوبهم﴾ (الأنبياء:2،3) فَوصفَهم، سبحانه وتعالى، بممارسة فعل التلقي (يستمعون)، لكنهم مع ذلك غافلو الظاهر: (يلعبون) وغافلو الباطن: (لاهية قلو م). وكذلك قوله تعالى في المنافقين:

﴿ومنهم من يستمع إليك حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفاً أولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهواءهم﴾ (محمد: 16) فوصفهم بالاستماع، وبعدم تحصيل المعنى في الوقت نفسه.

والنوع الثاني: من يهتم بالخطاب لكن لا لمعناه وإنما لشيء آخر غير المعنى. ومن أمثلته من يستمع لخطاب ما لقصد الطرب، فهو -في كثير من الأحيان- غافلٌ عن المعنى، متطلع إلى شيء آخر، وهو الحصول على نشوة الطرب الناشئة عن صوت المتكلم، وإيقاع الكلام؛ ولذلك يستمع كثير من الناس إلى أغان تقال بلغة لا يفهمو ا، لا لشيء إلا لما قلناه من قصد الحصول على الطرب.

ومن أمثلته -أيضا- من يستمع للخطاب الديني بقصد حصول الثواب مع كونه فاقداً للقدرة على فهمه، كالأعجمي الذي يستمع للقرآن الكريم وهو لا يفهم العربية، فهو يتعبد بذلك ولا يقصد الحصول على أي معنى؛ لأنه فاقد لوسيلة الفهم وهي اللسان العربي.

وإذا كان هذا النمط من التلقي -أقصِد تلقي (غير المهتم)- بنوعيه يقع في قاع السلم بالنسبة لباقي الأنماط الأخرى التي سيأتي بيا ا فإنه، في الوقت نفسِه، يقع في رأس السلم بالنسبة لأنماط أخرى من التعامل -ولا أقول التلقي- مع الخطاب، لاسيما الخطاب الديني (النص)، وذلك كـ (التولي)، أو (الإعراض)، أو (لي الرأس)، أو (النبذ وراء الظهر)، أو (الهجر)، أو (استغشاء الثياب)، أو (جعل الأصابع أو الكرسف في الآذان)... وغير ذلك من أنماط التعامل التي تعاملت ا الأقوام التي كذبت رسلها مع خطاب هؤلاء الرسل.

نمط التلقي الثاني: تلقي (المُغرِض):

وهو النمط الذي يبغي فيه صاحبه الوصولَ إلى معنى لا يؤديه الخطاب -وإن كان قد يحتمله لغةً احتمالاً بعيداً- يريده منه لسبب أو لآخر. فـ (المغرض): هو ذاك الذي يريد أن يوظف الخطاب توظيفاً يتمشى وهواه بحمله على ما يريده هو، لا على ما يريده المتكلم، منشئ الخطاب. ومن هنا تجده لا يتحفظ عن بتر الخطاب عن سياقه

وظرفه اللذين قيل فيهما، ووضعه في سياق وظرف آخرين؛ لِيحمِّله ما لا يحتمل، وليقوِّله ما لا يقول. وهو النمط الذي يعبر عن مضمونه كثيراً بـ (لَي أعناق النصوص)، وهو ما قال فيه تعالى: ﴿يحرفُونَ الْكَلِم عن مواضِعِهِ﴾ (النساء: 46). قال ابن كثير: (أي يتأولونه على غير تأويله، ويفسرونه بغير مراد الله، عز وجل، قصداً منهم وافتراء).[15] وقال، تعالى، فيه أيضاً: ﴿فَأما الذِين فِي قُلُوبِهم زيغٌ فَيتبِعونَ ما تشابه مِنه ابتِغاءَ الْفِتنةِ وابتِغاءَ تأْوِيلِهِ﴾ (آل عمران: 7) أي: (فيتبعون من آي الكتاب ما تشابهت ألفاظه، واحتمل صرفه في وجوه التأويلات، باحتماله المعاني المختلفة، إرادةَ اللبس على نفسه، وعلى غيره، احتجاجاً به على باطله الذي مال إليه قلبه، دون الحق الذي أبانه الله فأوضحه بالمحكمات من آي كتابه).[16] ولعل من أصدق الأمثلة التاريخية على نقد مثل هذا التلقي (المغرِض) للخطاب قولُ علي، رضي الله تعالى عنه، في قول الخوارج:(لا حكم إلا لله): إنها (كلمة حق أُريد بها باطل).[17]

ومما تنبغي الإشارة إليه هو أن (المُغرض) هو مِن أولئك الذين وقفوا ابتداءً، بشكل أو بآخر، على المعنى الصحيح للخطاب، سواء أكان هذا المعنى الصحيح يمثل المقصود كله أو جزأه أم اللازم غير المقصود، لكنه أراد من الخطاب -قبل مباشرته فعل التلقي أو في أثنائه أو بعده- معنى آخر لا مقصوداً ولا لازماً (باطلاً) يخدم غرضه. وعليه، فليس (المغرض) مخطئاً في وصوله إلى ما لا يؤديه الخطاب وإنما متعمد، ومن هنا، قال تعالى في شأن (المغرضين): ﴿أَفَتطْمعونَ أَنْ يؤمِنوا لَكُم وقَد كَانَ فَرِيق مِنهم يسمعونَ كَلام اللهِ ثُم يحرفُونه مِن بعدِ ما عقَلُوه وهم يعلَمونَ﴾ (البقرة: 75) فوصفهم بكونهم عقلوا معنى النص قبل تحريفه.

فإن قيل: فإذا لم يكن (المخطئ) مغرضاً، ولا (المُغرض) مخطئاً، فلماذا لا يكون (المخطئ) الذي وصل إلى ما لا يؤديه الخطاب قسيماً لـ (المغرض)، من حيث إنهما

---

15 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار الفكر، 1401هـ، ج1،ص508.

16 الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تفسير الطبري**، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، ج3، ص180.

17 مسلم. **الصحيح**، (1774)، ترقيم الشركة العالمية، صخر.

يشتركان في تلقي الخطاب تلقياً أوصلهما إلى معنى لا يؤديه الخطاب، لكن أحدهما وصل إليه عن قصد، والآخر بدونه؟ وإذا صح هذا كانت القسمة الموضوعة قبلاً لأنماط التلقي الستة ينقصها نمطٌ سابع هو (نمط تلقي المخطئ). فأقول: هذا غير دقيق؛ لأننا قسمنا أنماط التلقي بحسب الغاية النفسية الباعثة على التلقي، لا بحسب نتيجته، والمخطئُ في فِعل التلقي مجهولُ الغاية أو الباعث الابتدائي على فعل التلقي، إذ ربما يكون هذا المخطئ (متدبراً) أراد الوصول إلى كامل معنى الخطاب، لكنه أخطأ، أو (بيانياً) أراد الوصول إلى كل المعنى المقصود، أو (مقتصداً) يريد المقصود القريب فحسب، أو (مختصاً) يريد الوصول إلى معنى خاص يؤديه الخطاب، ومن ثَم كان (المخطئ) خارجاً عن القسمة. ومنشأ عدم الدقة في هذا الاعتراض هو افتراضه أن القسمة إنما هي بحسب نتيجة التلقي لا بحسب الباعث عليه، وشتان ما بين الباعث السابق والناتج اللاحق.

نمط التلقي الثالث: تلقي (المقْتصِد):

وهو النمط الذي يبغي منه صاحبه الوصولَ إلى المقصود القريب للمتكلم، ولا يبغي -ربما بحكم قدراته المحدودة- أن يكلف نفسه عناء الوصول إلى المقصود أو المقاصد الأبعد، والتي قد تكون خفية أو بعيدة بعض الشيء، فهو يقنع بما يدل عليه الخطاب بعبارته، أو بظاهره، أو بلوازمه المقصودة القريبة:

كمن قنع بالفهم من قوله تعالى: ﴿وكأين مِن نِبي قَاتلَ معه رِبيونَ كَثِير فَما وهنوا لِما أصابهم فِي سبِيل اللهِ وما ضعفُوا وما استكانوا والله يحِب الصابِرين﴾ (آل عمران: 146) بأنه: كم من نبي قاتل معه رجال كُثُر فأصيبوا نتيجةَ القتال، لكن ذلك لم يفت في عزيمتهم، أو يضعِف من معنويتهم. فهذا معنى ظاهر مقصود، لكن ثمة معنى يستتر وراءه -ربما ترقى إليه هذا (المقتصد)- مقصود أكثر منه وهو إرادته، سبحانه وتعالى، تثبيت قلوب من أصيبوا في أُحد -وقد نزلت الآية عقيبها- وتصبيرهم، والشد على أيديهم، وتحذيرهم من التراخي والضعف، وذلك عن طريق ضرب المثل فيمن خلا من الأنبياء وأصحا م. فهذا معنى لازم قريب يدل عليه السياق وسبب النـزول.

وثمة معنى أبعد -قد لا يرقى إليه (المقتصد)- وهو أن على المؤمنين جميعاً، لا الصحابة فقط، أن لا تهزهم المصائب ولا تنالَ منهم المحن -كل المصائب، وكل المحن لا مصيبة أُحد أو محنتها فحسب- فيضعفوا ويستكينوا، بل عليهم أن يصبروا ويحتسبوا.

وكمن قنع بالفهم من قوله، تعالى، في قصة ضيف إبراهيم، عليه السلام:﴿إِذْ دخلُوا علَيهِ فَقَالُوا سلاماً قَالَ سلام﴾ (الذاريات: 25) بحصول التحية من الملائكة لإبراهيم، عليه السلام، والعكس. ولم يلتفت، أو لم يرد أن يكلف نفسه عناء الالتفات، إلى سبب عدول الباري، سبحانه وتعالى، إلى حركة الرفع (ٌ) في تحية إبراهيم (سلامٌ)، بدلا من النصب (ً) الذي سبق في تحية الملائكة (سلاماً)، وذلك (لقصد إفادة الجملة الاسمية للدوام والثبات، بخلاف الفعلية فإنها ترد التجدد والحدوث؛ ولهذا قال أهل المعاني: إن سلام إبراهيم أبلغ من سلام الملائكة).[18]

نمط التلقي الرابع: تلقي (البياني):

وهو النمط الذي يبغي فيه صاحبه الوصول إلى المعنى المقصود من الخطاب. المقصود فحسب، سواء أكان مقصوداً أصلياً أم تبعياً، وسواءٌ أدل عليه الخطاب نطقاً أم لزوماً، فالعبرة عنده إنما هي بـ (القصد البياني)، أي: بما قصد المتكلم الإفصاح عنه أو بيانه من خلال خطابه، وعليه لا يحتفل (البياني) بالمعنى اللازم غير المقصود لذهول المتكلم، بحسب العادة، عنه. ومثال (البياني): من يدرك ما مضى من قوله تعالى: ﴿وكَأَين مِن نِبي قَاتلَ معه رِبيونَ كَثِير فَما وهنوا لِما أَصابهم فِي سبِيلِ اللهِ وما ضعفُوا وما استكَانوا والله يحِب الصابِرِين﴾ (آل عمران: 146)، وقوله تعالى: ﴿إِذْ دخلُوا علَيهِ فَقَالُوا سلاماً قَالَ سلام﴾ (الذاريات: 25) كل المعاني التي ذكرنا سالفاً.

وإنما أسميت صاحب هذا النمط من التلقي بـ (البياني) لسببين:

---

[18] الشوكاني، محمد بن علي. **فتح القدير الجامع** بين فني **الرواية والدراية من علم التفسير**، بيروت: دار الفكر، ج5، ص87. وانظر. الألوسي، شهاب الدين محمود. **روح المعاني** في **تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت: دار الفكر، 1408هـ، ج14، ص11.

الأول: لأن علماء البلاغة والبيان لا يعتدون بالمعاني أو النكت البلاغية الحاضرة في الكلام إلا بتلك التي قصدها المتكلم دون تلك التي لم تقصد،[19] فناسب أن نشتق لمن يشا هم في فعلهم اسماً من اسمهم، وإن كانوا يخالفونه من جهة كو م أكثر ما يحتفلون بالمعاني الجمالية المقصودة في الخطاب لا بكل المعاني.

والسبب الثاني: لأن البيان يعني الوضوح، وهو سمة المعاني المقصودة في الغالب بخلاف المعاني الإشارية غير المقصودة التي ربما تدِق كثيراً.

نمط التلقي الخامس: تلقي (المُختص):

وهو النمط الذي يبغي فيه صاحبه الوصول إلى معنى خاص يؤديه الخطاب، وسواء عنده أكان هذا المعنى مقصوداً للمتكلم أم لازماً غير مقصود. ومثل هذا (المختص) يتعدد وصفه واسمه بحسب نوع المعنى الذي يبحث عنه. فإذا كان يبحث عن معنى عقدي في نص شرعي فهو كلامي، وإن كان يبحث عن معنى تاريخي في أي خطاب كان فهو مؤرخ، وإن كان يبحث عن معنى لغوي فهو لغوي، وإن كان يبحث عن حكم شرعي في نص شرعي فهو فقيه، وإن كان يبحث عن كيفية معينة للوصول إلى الحكم الشرعي فهو أصولي، وهكذا.... ومع أن أفراد مثل هذا النمط من التلقي لا تنحصر، إلا أ ا يجمعها جامع واحد هو أن المتلقي من هذا النمط يبحث عن معنى خاص يؤديه الخطاب بصرف النظر عن كون هذا المعنى مقصوداً أم لازماً غير مقصود. وبذا يتميز هذا النمط عن النمطين اللذين سبقاه؛ لأن (المقتصد) يبحث عن المعنى القريب فقط، وهذا لا يهمه القرب أو البعد. و(البياني) يبحث عن المعنى المقصود فقط، وهذا لا يهمه القصد أو عدمه فهو يبحث عن المعنى الخاص حتى لو كان لازماً غير مقصود. ومن الجهة المقابلة فإن (المقتصد) و(البياني) يتميزان عنه من حيث عموم

---

[19] سعد، محمود توفيق محمد، **سبل الاستنباط من الكتاب والسنة**، القاهرة: مطبعة الأمانـة، 1992م، ص207. وهو يعزو بدوره إلى: حاشية الدسوقي على مختصر السعد (شرح التلخيص)ج1، ص127، وإلى حاشية الع ي على المطول، ص127، وإلى نسمات الأسحار لابن عابدين، ص144، وإلى التصوير البياني للدكتور محمد أبو موسى، ص7. وقال الأنصاري: عبد العلي محمد بن نظام الدين. **فواتح الرحموت بشرح مسـلم الثبـوت**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، ج1، ص182، **((**وأما عند أهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها**)).**

نظر (المقتصد) في كل المعاني القريبة، وعموم نظر (البياني) في كل المعاني المقصودة. أما هو فيستهدف نوعاً خاصاً من المعاني المقصودة وغير المقصودة. وعليه، كان بين (المختص) وبين (المقتصد) و(البياني) كليهما عموم من جهة، وخصوص من جهة أخرى.

نمط التلقي السادس: تلقي (المتدبر):

وهو النمط الذي يبغي فيه صاحبه الوصول إلى (كامل معنى الخطاب)، أي: إلى كل المعاني المقصودة أصلاً أو تبعاً، وكل المعاني اللازمة غير المقصودة.

ومثل هذا النمط هو الذي يستخدمه، إلى حد ما، الشراح والمفسرون؛ لأن غايتهم هي الوصول إلى كل المعاني التي يمكن للخطاب، موضع الشرح، أن يؤديها بصرف النظر عن نوعها، سواء أكانت لغوية، أم عقدية أم تاريخية، أم فقهية، أم خلقية، أم وجدانية...إلخ، وبصرف النظر -كذلك- عن كيفية دلالة الخطاب عليها، أي: بصرف النظر عما إذا كانت هذه المعاني مقصودة أم لازمة غير مقصودة.

و(المتدبر) في اصطلاحنا -إذا نسبناه إلى النص الشرعي- كان يقابل ويرادف (الفقيه) بالاصطلاح السلفي القديم الواقع في عرف الشارع والقرون المفضلة الأولى، لا الفقيه بالاصطلاح الدارج الذي يشير إلى متلقي النص بقصد استنباط الحكم الشرعي العملي. والفرق بين الاصطلاحين -الفقيه قديماً والفقيه فيما بعد- هو فرق ما بين العام والخاص: العام الذي يريد الوصول إلى معنى النص أياً كان، سواء أتعلق به حكم عملي أم لا، والخاص الذي لا يحتفل إلا بالمعاني التي تفيد الأحكام العملية. قال الحليمي: (إن تخصيص اسم الفقه بهذا الاصطلاح (أي: فقه الفروع) حادث. والحق أن اسم الفقه يعم جميع الشريعة).[20]

[20] نقله عنه: الزركشي. **البحر المحيط**، ج1، ص23. هذا، وقد كان الفقه قبل الإسلام يعني الفهم مطلقاً، وقد كان الشعراء يسمون بالفقهاء لكثرة تفطنهم للمعاني الخفية في الكلام، ثم تطورت دلالته بمجيء الإسلام فصار يطلق في لسان الشارع وفي العرف بإطلاقين: أحدهما السابق نفسه وهو الفهم. وتشهد له مجموعة من النصوص، سيأتي بعضها في المتن قريباً. والإطلاق الثاني: الفقه في الدين خاصة. وأصل الدين: الكتاب والسنة،=

3. الغاية من تلقي النص خصوصاً:

أوجب الشارع، سبحانه، علينا أن نتلقى النص، سمعاً أو نظراً، فقال: ﴿خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا﴾ (البقرة: 93)، وقال: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكّر أولوا الألباب﴾ (ص: 29)، وقال: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلّكم ترحمون﴾ (الأعراف: 204)، وقال: ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الّذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب﴾ (الزمر: 18)، وقال آمراً نبيه موسى، عليه السلام: ﴿وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى﴾ (طه: 13). ووجوب التلقي، كأي حكم شرعي آخر، لا بد أن تكون له غاية أو غايات هي مناط إيجابه من قِبل الشارع سبحانه. وقد سبق لنا في المطلب السابق عرض الغايات التي يمكن أن يستهدفها المتلقون عموماً من تلقيهم للخطاب عموماً. وآن لنا الآن أن نبين ما هي الغاية أو الغايات الفعلية التي رسمها الشارع للمكلف كي يستهدفها من تلقيه للنص الشرعي خصوصاً، فنحدد الهوية الحقيقية لفعل

=والذي أراه، والله أعلم، في سبب تطور اللفظ بمفهومه العام إلى هذا المعنى الخاص أن إضافة الفقه -الذي يعني الفهم- إلى الدين، صارت تكثر رويداً رويداً بقدوم الإسلام، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿ليتفقّهوا في الدين﴾ (التوبة: 122)، وقوله، صلى الله عليه وسلم: «**من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين**» (البخاري:69)، وقوله: «**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويلَ**» (البخاري:140)، فاشتهر الارتباط بينهما: أي الفقه والدين. ثم بمضي الوقت -وبحسب قانون الاقتصاد في الألفاظ (الاختصار) الذي يحكم عملية التطور اللغوي- استغنى الناس عن إضافة الفقه إلى الدين؛ تعويلاً على شهرة الارتباط ليصبح لفظ الفقه وحده، من غير إضافة، دالاً على هذه الإضافة. ومما يدل على هذا التطور قوله، صلى الله عليه وسلم،: «**تجدونَ الناس معادِنَ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا**» (البخاري: 3234)، وقوله: «**نضر الله امرأ سمع منا حديثًا فحفظه حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه**» (الترمذي: 2580)، (وأبو داود: 3175)، و(أحمد: 20608). وقال الترمذي: حديث حسن. ثم تطورت دلالة الفقه مرة أخرى في عصر التدوين أو بعده ليدل على فقه الفروع العملية فحسب. وعليه، تكون دلالة الفقه بمعنى الفهم تعرضت لتخصيصين متتاليين: الأول: بنصوص الشريعة ككل (الدين)، والثاني بالنصوص الدالة على الأحكام العملية فحسب. قال ابن الأثير: "الفقه في الأصل: الفهم , واشتقاقه من الشق والفتح. يقال: فَقِه الرجل -بالكسر- يفْقَه فِقْهاً: إذا فهم وعلم. وفَقُه -بالضم- يفقه: إذا صار فقيهاً عالماً. وقد جعله العرف: 1. خاصاً بعلم الشريعة , 2. وتخصيصاً بعلم الفروع منه". ابن الأثير. **النهاية**، ج3، ص465. وانظر: الغزالي. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار الفكر، ط2، 1989م، ج1، ص44.

(التلقي الواجب شرعاً). وبذا نرتقي بالبحث من دائرة العموم إلى دائرة الخصوص، ومن حيز (الواقع) في عالم الوجود إلى حيز (المطلوب إيقاعه) في عالم المثال.

وهذه الغايات، بحسب ما يبدو لنا، قسمان: أولية و ائية، فالغايات الأولية: هي الغايات القريبة التي يجب أن يستهدفها المكلف مباشرة من تلقيه للنص، وهي لا تزيد، بحسب استقرائنا، عن المعاني الثمانية التالية: التعقُل، والتفكُر، والتدبر، والفقه، والوعي، والاستنباط، والإحاطة العلمية، والفهم. ونبين فيما يأتي دليل كل منها:

فأما التعقل فيمكن النظر إلى قوله تعالى: ﴿كذلك يبين اللّه لكم آياته لعلّكم تعقلون﴾ (البقرة: 242)، وقوله: ﴿يا أيها الّذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون﴾ (آل عمران: 118)، وقوله: ﴿كذلك يبين اللّه لكم الآيات لعلّكم تعقلون﴾ (النور:61)، وقوله: ﴿ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافو م كخيفتكم أنفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون﴾(الروم: 28)، وقوله: ﴿اعلموا أنّ اللّه يحي الأرض بعد مو ا قد بينا لكم الآيات لعلّكم تعقلون﴾ (الحديد: 17)، وقوله: ﴿ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون﴾(يونس: 42)، وقوله:﴿وتلك الأمثال نضر ا للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾ (العنكبوت: 43)، وقوله: ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلّكم تعقلون﴾ (يوسف: 2)، وقوله: ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلّكم تعقلون﴾ (الزخرف: 3).

وفي التفكر يقول سبحانه:﴿أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأ ار له فيها من كلّ الثّمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصا ا إعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين اللّه لكم الآيات لعلّكم تتفكّرون﴾(البقرة: 266)، وقوله:﴿إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلاً أو اراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس كذلك نفصل الآيات

لقوم يتفكّرون﴾ (يونس: 24)، وقوله: ﴿وأنزلنا إليك الذّكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلّهم يتفكّرون﴾ (النحل: 44).

وفي التدبر يقول تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ (النساء: 82)، وقوله: ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ (محمد: 24)، وقوله: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكّر أولوا الألباب﴾ (ص: 29)، وقوله:﴿أفلم يدبروا القول أم جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين﴾ (المؤمنون: 68).

وفي الفقه يقول تعالى:﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرف الآيات لعلّهم يفقهون﴾ (الأنعام: 65)، وقوله: ﴿وهو الّذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون﴾ (الأنعام: 98)، وقوله: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافّة فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون﴾ (التوبة: 122)،[21] وقوله: ﴿قال رب اشرح لي صدري، ويسر لي أمري، واحلل عقدة من لساني، يفقهوا قولي﴾ (طه: 25-28)، وقوله: ﴿ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلو م أكنة أن يفقهوه وفي آذا م وقراً﴾ (الأنعام: 25)، وقوله: ﴿وإذا ما أنزلت سورة نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد ثمّ انصرفوا صرف اللّه قلو م بأنهم قوم لا يفقهون﴾ (التوبة: 127)، وقوله: ﴿أينما تكونوا يدركّم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند اللّه وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كلّ من عند اللّه فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا﴾ (النساء: 78).

وفي الوعي يقول سبحانه: ﴿لنجعلها لكم تذكرة وتعيها أذن واعية﴾ (الحاقة: 12) قال ابن كثير: (قال ابن عباس: حافظة سامعة. وقال قتادة: أذن واعية، عقِلت عن الله

---

[21] قال ابن حزم في قوله تعالى: ﴿ليتفقهوا في الدين﴾: "هذا إيجاب لتعلم أحكام القرآن وأحكام أوامر النبي، صلى الله عليه وسلم؛ لأن هذين أصل الدين". ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الإحكام** في **أصـول الأحكـام**، القاهرة: دار الحديث، 1404هـ، ج 5، ص124.

فانتفعت بما سمعت من كتاب الله. وقال الضحاك: وتعيها أذن واعية: سمعتها أذن ووعت، أي من له سمع صحيح وعقلٌ رجيح. وهذا عام في كل من فهم ووعى).[22]
وفي الحديث عن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال: ﴿أيها الناس إني واللهِ لا أدري لَعلي لا أَلْقَاكُم بعد يومِي هذَا بِمكَانِي هذَا فَرحِم الله من سمِع مقَالَتِي الْيوم فَوعاها، فَرب حامِلِ فِقْهٍ ولا فِقْه لَه، ورب حامِلِ فِقْهٍ إِلَى من هو أَفْقَه مِنه﴾.[23]

وفي الاستنباط يقول -عز وجل-: ﴿وإِذَا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الّذين يستنبطونه منهم ولولا فضل اللّه عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً﴾ (النساء: 83)، و(الأمر) عام يشمل النص وغيره.

وفي الإحاطة العلمية ينظر إلى قوله تعالى: ﴿بل كذّبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولمّا يأ م تأويله كذلك كذّب الّذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظّالمين﴾ (يونس: 39)، وقوله: ﴿حتى إذا جاءوا قال أكذّبتم بآياتي ولم تحيطوا ا علماً أماذا كنتم تعملون﴾. (النمل: 24).

أما في الفهم فينظر إلى قوله سبحانه: ﴿ففهمناها سليمان﴾ (الأنبياء: 79) وقوله، صلى الله عليه وسلم، لرجل: ﴿فَاعقِلْ، إِذًا أو افْهم: تعبد الله لَا تشرِك بِهِ شيئًا، وتقِيم الصلاةَ وتؤتي الزكَاةَ، وتصوم رمضانَ، وتحج الْبيت، وتأْتِي إِلَى الناسِ ما تحِب أَنْ يؤتى إِلَيك، وتكْره لِلناسِ ما تكْره أَنْ يؤتى إِلَيك﴾،[24] وقول أنس، رضي الله تعالى عنه، عن النبي، صلى الله عليه وسلم: ﴿أنه كَانَ إِذَا تكَلم بِكَلِمةٍ أعادها ثَلَاثًا حتى تفْهم عنه﴾،[25] وقال علي، رضي الله تعالى عنه، لمن سأله: ﴿هلْ عِندكُم شيءٌ مِن الوحي إلا ما فِي كِتابِ اللهِ قَالَ: لا والذِي فَلَق الْحبةَ، وبرأ النسمةَ، ما أَعلَمه إلا فَهما

---

[22] ابن كثير. **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج4، ص414.
[23] أحمد. **المسند**، (16153). ترقيم الشركة العالمية. صخر.
[24] أحمد. **المسند**، مرجع سابق، (22082).
[25] البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، (93).

يعطِيهِ الله رجلاً ـفي الْقُرآنِ﴾.[26] وقال -كذلك- حذيفة بن اليمان، رضي الله تعالى عنه، في حديث له: ﴿كُنت قَد أُعطِيت ـفِي الْقُرآن فَهما﴾.[27] وعن إبراهيم النخعي في تفسير قوله تعالى: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾ (البقرة: 269) قَالَ (الْفَهم ـبِالْقُرآنِ).[28]

ولست في هذا المقام بصدد التفرقة الدقيقة بين كل غاية من الغايات الثماني آنفة الذكر، وإن كان الفرق بين بعضها واضحاً.[29] ولكن يمكنني القول: إن كل هذه الغايات تلتقي في معنى واحد، أو غاية كلية واحدة، هي: ضرورة التعمق في فهم النص؛ لاستثمار كافة طاقاته واستهلاك كافة دلالاته، أو بعبارة أخرى: ضرورة تلقي النص بقصد (التدبر)، أو (الفقه) بالاصطلاح القديم الذي ذكرنا آنفاً، أي: بقصد الوصول إلى كامل المعنى الذي يؤديه النص.

وفي هذا إبطال لمقولة: إن معارف الدين هي معارف ضرورية (لا تحتاج إلى تعميق النظر).[30] ومقولة: إنكار الرأي والاجتهاد، وهو رأي النظام،[31] أو تيسرهما لكل متلقٍ.[32]

---

26 أحمد. **المسند**، مرجع سابق، (2902).

27 أحمد. **المسند**، مرجع سابق، (22334).

28 الدارمي. **السنن**، (3199). ترقيم الشركة العالمية، صخر.

29 ومع ذلك، فلست -في هذه المرحلة الزمنية على الأقل- من أنصار عدم وقوع الترادف كليـاً بـين الكلمـات القرآنية، وإن كان ذلك من الندرة بمكان، لأنه، أي الترادف -ومفهومه لا شك بحاجة إلى تحديد- حقيقـةٌ غـير منكورة في كلام العرب، وقد جاء القرآن على نهج كلامهم. قال د. إبراهيم أنيس: ((أما الترادف فقد وقع بكثرة في القرآن رغم محاولة بعض المفسرين أن يلتمسوا فروقاً خيالية لا وجود لها إلا في أذهانهم للتفرقة بين تلك الألفاظ المترادفة)). انظر: أنيس، إبراهيم. **دلالة الألفاظ**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، 1984م، ص215.

30 الألوسي. **روح المعاني**، مرجع سابق، ج3، ص93.

31 الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج6، ص198. وانظر أيضاً: أبو ريدة، محمد عبد الهادي. **إبراهيم بـن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية**، القاهرة: دار النديم، ط2، 1989م، ص24.

32 وهي دعوى الخجندي في رسالته: هل المسلم ملزم باتباع مذهب معين، حيث قال: "**وتحصيل هذه الطريقة [**أي الاجتهاد**] سهل لا يحتاج أكثر من: الموطأ، والصحيحين، وسنن أبي داود، وجامع الترمذي، والنسائي، وهـذه الكتب معروفة مشهورة يمكن تحصيلها** في **أقرب مدة، فعليك بمعرفة ذلك**". انظر: البـوطي، محمـد سـعيد رمضان. **اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية**، دمشق: مكتبة الفارابي، ط2، ص16.

فإن قيل: إذا كان الوصول إلى (المعنى الكامل للخطاب) هو الغاية الأولية الكلية التي رسمها الشارع لمتلقي الخطاب، كما تزعم، فهل يعني هذا أن (المقتصد)، و(البياني)، و(المختص)، وهم الذين يبغون الوصول إلى أجزاءٍ محددةٍ من المعاني التي يؤديها النص، يستهدفون غايةً أو غاياتٍ أخرى غير مقصودة للشارع؟ وإذا كان ذلك كذلك، فهل تقول بعدم جواز نظر هؤلاء في النص لحصول المضادة بين قصدهم وقصد الشارع؟ وإذا صح مثل هذا بالنسبة لـ (المقتصد) و(البياني) فكيف يصح بالنسبة لـ (المختص)، مع أن غالب الناظرين في النص الشرعي من العلماء هم من (المختصين): فمنهم من يبحث عن الحكم الشرعي، ومنهم من يبحث عن المعنى العقدي، ومنهم من يبحث عن المعنى اللغوي... وهكذا؟!

فالجواب: هو أ م غير مناقضين للشارع في غايا م من تلقي النص، بل إن غايا م تشكل جزءاً من غاية الشارع الكلية التي رسمها للتلقي، والجزء لا يناقض الكل، وإن كان يقصر عنه. وعليه، فلا يصح القول بأن نظرهم في النص باطل وغير مشروع، كما لا يصح أن نصِف من صلى الظهر ولم يصل باقي الصلوات بأنه آثم في قيامه لصلاة الظهر، نعم هو آثم من حيث تركه باقي الصلوات. وكذلك نقول: إنّ نظر هؤلاء في النص، إن اقتصروا عليه، نظر قاصر لا يجوز لمن كلفه الله -تعالى- بتلقي النص الاكتفاء به. فلا يحل للفقيه مثلاً، من حيث هو مكلف بتلقي النص، أن يتغيا الحكم الشرعي العملي فقط، ثُم يعرض كُلّياً عن المعاني الأخرى: العقدية، والوجدانية، والخبرية... التي يحملها النص، فلا يتلقاها ولا يحتفل ا، وهذا ما لا يفعله فقيه أصلاً. نعم هو يركز اهتمامه، من حيث هو فقيه، على الأحكام الشرعية المستفادة، لكن هذا لا يعني أنه، من حيث هو مسلم مكلّف، يهمل باقي المعاني التي يؤديها النص، وإلا لكان الفقهاء جميعاً بلا عقائد، وهذا غير واقع. وكذلك الأمر بالنسبة لـ (المقتصد)، ولـ (البياني).

وأما الغايات النهائية للتلقي فهي الغايات المتأخرة، أو غير المباشرة، التي تتجاوز مرحلة تلقي النص وفهمه إلى مرحلة تطبيقه والعمل به. ومن ثَم كانت هذه الغايات هي الثمرة الحقيقية والختامية لفعل التلقي نفسه، وهي، على الرغم من كثر ا وتعددها

في العبارة القرآنية، إلا أ ا غالباً ما تكون من قبيل الغايات (المترادفة): ذات المدلول الواحد والمسميات المختلفة، أو من قبيل الغايات (المتداخلة): التي يندرج بعضها ضمن البعض الآخر الذي هو أعم منه، أو من قبيل الغايات (المتعاقبة): التي يفضي بعضها إلى بعض ويترتب عليه، وقليل منها هو من نمط الغايات (المترافقة): التي لا يرادف بعضها بعضاً أو يتداخل معه أو يترتب عليه، وإنما يسير معه جنباً إلى جنب.

ومن هذه الغايات النهائية، على سبيل الذكر لا الحصر: (اتباع النص)، و(إقامته)، و(التحاكم إليه)، و(أخذه بقوة)، و(الاستمساك به)، و(الاتعاظ به)، و(الاستبشار به)، و(التذكر)، و(الشكر) ...إلى غير ذلك من الغايات المنصوص عليها في القرآن أو السنة، والتي تتجاوز أو تترتب على عملية التلقي والفهم. و هي ما يمكن تلخيصها جميعا بغاية واحدة: هي (العمل) بالمعنى أو المعاني الناجمة عن (تدبر) النص، وقد انتبه الإمام الشاطبي، رحمه الله تعالى، إلى هذه الغاية فوظفها توظيفاً أصولياً، كأفضل ما يكون التوظيف، وذلك حينما قال رأس المقدمة الرابعة: **(**كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية**)،**[33] ورأس المقدمة الخامسة: **(**كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل: عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعاً. والدليل على ذلك استقراء الشريعة...**)،**[34] ورأس المقدمة السابعة: **(**كل علم شرعي**،** والعلم الشرعي: هو حصيلةُ تلقي النص، كما لا يخفى) فطلب الشارع له إنما يكون حيثُ هو وسيلة إلى التعبد به لله -تعالى- لا من جهة أخرى**)**.[35] وجعل من البرهان على ذلك **(**ما جاء من الأدلة الدالة على أن روح العلم هو العمل، وإلا فالعلم عارية، وغير منتفع به...).[36]

---

[33] الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص42.

[34] المرجع السابق، ج1، 46.

[35] المرجع السابق، ج1، ص60.

[36] المرجع السابق، ج1، ص62.

فإن قيل: كيف تعنينا مثلُ هذه الغاية أو الغايات في الدرس الأصولي مع أن مقصد الأصولي، كما هو معروف، إنما هو وضع ضوابط لـ (تدبر النص) تعين الفقيه وتحكمه عند استنباطه الحكم، ومن ثَم فالأصل أن لا يعنيه، من حيث هو أصولي، ما هو وراء (تدبر النص) من عمل وغيره؟

فالجواب: هو أن أهمية هذه الغاية أو الغايات تظهر أصولياً من حيث هي ضابط نهائي أو بعيد للغاية الأولية التي قلنا بأنها (تدبر النص)، والتي يشكل التنظير لها ولوسائل الوصول إليها صلب عمل الأصولي. وكلام الشاطبي، رحمه الله تعالى، هو استثمار لهذه الغاية في هذا السياق، وقد ترتب على هذا الضابط النهائي أن النظر أو التدبر في المتشابه[37] من النصوص، وما ليس تحته عمل، أو لا يوصل إلى عمل بطريق مباشر، أو غير مباشر، ليس مقصوداً شرعاً، بل هو مناقض للقصد الشرعي.

خاتمة

نخلص من خلال هذا البحث إلى أنه لا بد لنا في سبيل السعي لوضع منهج لتلقي النص أن نقف ابتداء على الغاية التي رسمها الشارع لفعل التلقي. والخطاب عموماً والنص خصوصاً يستبطن نوعين من المعاني: المعاني المقصودة، والمعاني اللازمة غير المقصودة، ومجموع هذه المعاني يشكل المعنى الكامل للخطاب أو النص.

وهناك، بحسب الغايات الباعثة، أنماطٌ مختلفة لتلقي الخطاب. والنمط المقصود من هذه الأنماط: هو نمط تلقي (المتدبر)، وهو الذي يبغي فيه المتلقي الوصول إلى كل المعاني التي يستبطنها الخطاب، سواء أكانت مقصودة أو لازمة غير مقصودة، قريبة أو بعيدة. وإذا كان الوصول إلى كامل معنى النص هو الغاية الأولى من فعل التلقي المطلوب شرعاً فإن الغاية النهائية لهذا الفعل هي العمل بهذه المعاني المستفادة من النص.

---

[37] ونعني به: المتشابه بالاصطلاح الحنفي: وهو ما استأثر الله بعلمه على حقيقته، كآيات الصفات. انظر: البخاري. **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج1، ص148 وما يليها.

وتحديد الغاية القريبة للتلقي بالتدبر والغاية البعيدة له بالعمل، يجعلنا نستنتج أن معارف الدين ليست هي معارف ضرورية، أي أ ا ليست ظاهرة بحيث لا تحتاج إلى إعمال الفكر والنظر، بل منها ما هو ظاهر، ومنها ما هو باطن. وإذا اشترك عموم الناس في الوقوف على المعاني الظاهرة الضرورية فإ م يختلفون في الوقوف على المعاني الباطنة النظرية: فمنهم مقتصد، ومنهم سابق بالخيرات. والتدبر مرهون بما تحته عمل -بطريق مباشر، أو غير مباشر- من النصوص، وعليه، ينبغي التأكيد على صوابية منهج السلف في التعامل مع آيات الصفات بإمرارها كما جاءت وعدم الخوض في تفسيرها. والتأكيد على أهمية المضمون أكثر من الشكل فيما يتعلق بالنص الديني، وعليه فالاهتمام بكيفية رسم النص، وكيفية قراءته وتعددها، وحفظه شفاهاً، وقراءته دون تدبر، كل ذلك لا يكفي، وليس هو المقصود من إنزال النص والأمر بتلقيه، بل المقصود هو التدبر ثم العمل، ونيل ثواب قراءة القرآن والأخذ به منوط بتحقق هاتين الغايتين، وعلى هذا جرى السلف المتقدمون، فتلقوا النص، وفهموه، وحفظوه، ثم عملوا به، فكانوا لا يجاوزون آية حتى يعقلوها ويعملوا ا، كما ورد، لا كما نشهده هذه الأيام في مجتمعاتنا ومؤسساتنا الرسمية من التركيز على الحفظ دون الفهم، والاهتمام بطرق القراءة دون طرق العمل.

منهجية الرسالات

ودلالات ختـم النبـوة

عبد الرحمن حللي*

مقدمة:

ارتبط الإنسان منذ النشأة بالوحي الإلهي، وظل طيلة التاريخ يتطلـع إلى معرفـة الغيب، ومساءلة الكون عن أسراره واكتشاف قوانينه، هذا التطلع هو فطـرة الإنسـان الباحثة عن الخالق ومسير الكون. وقد أُحكمت سنة الله في التاريخ أن يكـون اتصـال الإنسان المباشر بالله مؤقتاً، فبعث الأنبياء عبر التاريخ يبلغون رسالا م وهم يتطلعون إلى عهد نبي يختم النبوة ورسالة تختم الرسالات؛ ليكون العهد بعدها في ذمة الإنسان يبحث عن هدي الله وأسرار الكون من خلال ما أوتي من إمكانات، وما امتلكه من مفـاتيح الرسالات، فبختم النبوة انتهى دور الأنبياء المباشر، وتم تحرير الإنسان مـن الوسـطاء وربطه بالمطلق من خلال ما امتلكه من مفاتيح، هذا الأفق إنما بدأ باكتمال الدين وختم النبوة، والرسالة الخاتمة التي استندت إلى خصائص تميزت ا، جعلت من الـدين أفقـاً متعالياً يخاطب الإنسان، ويشده إليه من غير وساطة مصطَفَين من البشر، فكانت دينـاً يختزل الأديان، ورسالة تختزل الرسل، وكتاباً يهيمن على الكتب، ويسترجع تاريخ العالم الروحي؛ ليصهره في خط واحد يؤول إلى مسؤولية الإنسان في علاقته بالإسلام.

هذه الروح الجديدة في عالم الأديان تستدعي مساءلة هذا الدين الخـاتم -الـذي يطرح نفسه على أنه دين الله الواحد عبر التاريخ- عن خصائصه التي أهلتـه لقلـب مفهوم الدين في العالم، وإلغاء الوساطة بين الله والبشر، ومن ثَم محاولة فهم منهجيـة

---

* دكتوراه في العلوم الإسلامية من جامعة الزيتونة، عضو الهيئة التدريسية في كلية الشريعة بجامعة دمشق.

الرسالة الخاتمة في ضوء منهجيات الرسالات السابقة، ودلالات ختم النبوة في التاريخ الديني، وعليه، فإن هذه المقاربة ستركّز على ثلاثة عناصر، هي: الخصائص العامة للرسالة الخاتمة، ومنهجية الرسالات والرسالة الخاتمة، ودلالات ختم النبوة.

أولاً: الخصائص العامة للرسالة الخاتمة:

الخصائص التي تميز الرسالة الخاتمة ودين الإسلام من غيره من الأديان عديدة ومتنوعة، وقد كثر الحديث عنها، لكن سنركز هنا على عنوانين مركزيين، أولهما: التوحيد الإسلامي، وثانيهما: عالمية الرسالة:

1. التوحيد الإسلامي:

فلعل أبرز خاصية يذْكَر ا الإسلام عندما يقارن بغيره من الأديان هي التوحيد، ولئن كان التوحيد عنواناً عاماً تشترك فيه مختلف الأديان، لا سيما ذات الأصل السماوي، فإن للتوحيد في الإسلام خاصية تميزه من غيره بل ربما تتنافى مع دعوى التوحيد لدى غيره، وذلك بما له من بساطة وشمولية تؤسس للتفكير الإسلامي في النظر إلى الحياة والكون، فوحدانية الله ليست مجرد نفي للشريك أو الولد أو المثيل فقط، أو تعريف عددي لله، بل هي دعوة لجعل الواحد هو العامل المحرك في حياة الفرد وا تمع، بحيث يمكن رؤية وحدانية الله في الذات المتكاملة حقاً، وأسماء الله الحسنى في القرآن تلعب دوراً في التسامي في تصور وحدانية الله وشموليتها، وما كثرة الأسماء هذه إلا تعبير عن رفض التعريف المبسط لله، وما الشهادة -بوصفها ركناً من أركان الإسلام- إلا تأكيد من المسلم بوجود الله، واعتراف منه بأنه الحقيقة الوحيدة، والوجود الكامل الحق الوحيد، فينبغي أن يجعل الله فقط بؤرة التركيز في حياة المسلم والأولوية الوحيدة، وسيغدو مفهوم وحدانية الله هو الأساس الأخلاقي في القرآن، والشرك هو الخضوع لسلع مادية أو وضع الثقة بمخلوقات دنيا.[1] ويمكن لأي متأمل في آيات التوحيد في

[1] أرمسترونغ، كارين. **الله والإنسان**، ترجمة محمد الجورا، دمشق: دار الحصاد، 1996م، ص158-159.

القرآن أن يلاحظ هذه المعاني لوحدانية الله وحضورها في حياة المسلم، ويمكن أن يلحظ هذا الحضور من خلال تواتر ذكر الله وصفاته في القرآن الكريم.[2]

والتنزيه المطلق والتعالي هو أبرز ما يعرف به الله في التوحيد الإسلامي، والقرآن يرجع هذا المعنى إلى التاريخ الإنساني، ويعده تواصلاً مع التوحيد العام الذي جاء به الرسل[3] والذي تقبله فطرة الإنسان،[4] من خلال هذا التعالي والتنزيه في تصور الذات الإلهية يرجع القرآن إلى التوحيد الإبراهيمي الذي جاء به الرسل،[5] متجاوزاً مفهومي: الاختيار، والعهد في التوحيد اليهودي، ومحورية شخص عيسى المسيح في التوحيد المسيحي، معتبراً أن الإسلام هو التعبير الصحيح عن التوحيد الذي جاء به الرسل وإبراهيم -عليه السلام- بالأخص الذي ينسب إليه أهل الكتاب عقائدهم بطريقة حصرية،[6] فعاد تصور الإله إلى التعالي والتنزيه مع التوحيد الإسلامي بعد أن غدا إله الآباء في اليهودية والآب في المسيحية،[7] ولم يقتصر التوحيد الإسلامي على العودة إلى التنزيه المطلق، بل تم تكريس ذلك من خلال نقد الموروث اليهودي والمسيحي فبين عصيان بني إسرائيل للأنبياء ونقضهم للميثاق الذي وسعه القرآن ليشمل محمداً وعيسى -عليهما السلام- وغيرهما، كما ركّز القرآن على كسر مفهوم التثليث وما يتعلق به

---

[2] ورد ذكر الله في القرآن بتعبير (الله) 2697 و(إله) 147 و(رب) 980 فضلاً عن الأسماء والصفات والضمائر الدالة عليه، انظر حول لفظ الجلالة في القرآن: الجطلاوي، الهادي "الكلمة الأشد تواتراً في القرآن الكريم"، **مجلة دار المعلمين بسوسة**. عدد2 (1992م)، ص45 وما بعدها.

[3] ﴿واسأَلْ من أَرسلْنا مِن قَبلِك مِن رسلِنا أَجعلْنا مِن دون الرحمنِ آلِهةً يعبدونَ﴾ (الزخرف:45).

[4] ﴿فَأَقِم وجهك لِلدينِ حنِيفًا فِطْرةَ اللهِ الَتِي فَطَر الناس علَيها لَا تبدِيلَ لِخلْقِ اللهِ ذَلِك الدين الْقَيم ولَكِن أَكْثَر الناسِ لَا يعلَمونَ﴾ (الروم:30).

[5] ﴿قُلْ آمنا بِاللهِ وما أُنزِلَ علَينا وما أُنزِلَ علَى إِبراهِيم وإِسماعِيلَ وإِسحاق ويعقُوب والْأَسباطِ وما أُوتِي موسى وعِيسى والنبِيونَ مِن ربهِم لَا نفَرق بين أَحدٍ مِنهم ونحن لَه مسلِمونَ﴾ (آل عمرن:84).

[6] ﴿يا أَهلَ الْكِتابِ لِم تحاجونَ فِي إِبراهِيم وما أُنزِلَت التوراةُ والْإِنجِيلُ إِلا مِن بعدِهِ أَفَلَا تعقِلُونَ ها أَنتم هؤلَاءِ حاججتم فِيما لَكُم بِهِ عِلْم فَلِم تحاجونَ فِيما لَيس لَكُم بِهِ عِلْم والله يعلَم وأَنتم لَا تعلَمونَ ما كَانَ إِبراهِيم يهودِيا ولَا نصرانِيا ولَكِن كَانَ حنِيفًا مسلِما وما كَانَ مِن الْمشرِكِين إِن أَولَى الناسِ بِإِبراهِيم لَلَذِين اتبعوه وهذَا النبِي والَذِين آمنوا والله ولِي الْمؤمِنِين﴾ (آل عمران: 65-68).

[7] عياد، الحبيب، **التوحيد في الأديان الكتابية**، تونس: المركز القومي البيداغوجي، 1998م، ص27.

من اعتقاد في التجسد والتأليه، وأكّد بشرية المسيح،[8] "فالإسلام، هو الشهادة القاضية بعبادة رب واحد أحد، وهو الشهادة أيضاً على تسليم الإنسان المطلق"،[9] هذا التوحيد الإسلامي يفتح تطلع الإنسان إلى المطلق، والحق المتعالي المسيطر على الكون، والخالق المتصف برب العالمين،[10] وصفاً يعكس طبيعة الإسلام الذي يدعو إلى هذا التوحيد، ألا وهي العالمية التي يمتد بها القرآن إلى عمق التاريخ الإنساني وامتدادات الإنسان في الكون، بل تتعدى ذلك إلى جميع المخلوقات والكائنات ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (آل عمران:83).

2. عالمية الرسالة الخاتمة:

بعث الأنبياء في التاريخ وهم يحملون رسالة الله إلى الناس، كلٌ من حيث بعث، وأين وصل، وبقدر ما أوتي من آيات، وما امتلكه من مؤهلات، فكان الرسول لا يعدو حدود قومه، وغيره تمتد دعوته إلى مساحة أوسع، وربما أسس دولة أو مملكة فنشر العدل بين الناس، وقد كانت مبادئ التوحيد والنبوات وأصول الشرائع واحدة في كل الرسالات مضموناً ومنهجاً، إذ استند كل الرسل في دعوة قومهم إلى حثهم على النظر والتفكر والحوار في القضايا التي جاءوا بها، واستثارة الفطرة لديهم وتحريك ضمائرهم، وقد خصت بعض الرسالات بآيات خاصة، فالدين الذي جاء به الرسل هو

---

[8] عياد، الحبيب، **التوحيد** في **الأديان الكتابية**، مرجع سابق، ص104، هذا، ولئن كان الطرح القرآني ونقده لمقولات أهل الكتاب يرتبط بما كان من عقائدهم عند نزول القرآن، فإن ما طرأ عليها من تحول لم يكن جوهرياً، ولم يقطع مع المفصل الذي يرجع إليه النقد القرآني، إله الآباء عند اليهود/ عقيدة الشعب المختار، وفكرة الحلول في المسيحية، هذا فيما يتعلق بالتوحيد، أما القضايا الأخرى التي لا تقل أهمية كالنبوات، فالخلاف فيها لم يشهد تطوراً كبيراً، وأياً يكن الأمر فإن فكرة الدين الحق في القرآن تجعل الاقتراب النظري في الرؤى الدينية قضية ثانوية مقابل صفاء التوجه إلى الله، ومسؤولية المؤمن عما يتبناه من أفكار وعقائد الحَكَم الأول والأخير فيها هو الله، ولا رقيب على الإنسان فيها سوى ضميره وعقله، وهذا ما توحيه آية المباهلة بوصفها نموذجاً يعرضه القرآن للحوار: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ. الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران: 59-61).

[9] روسو، هيرقه. **الديانات**، ترجمة متري شماس، بيروت: المطبعة البوليسية، 1973م، ص48.

[10] ورد تعبير (رب العالمين) في القرآن 42 مرة .

إنساني وعالمي بطبعه من حيث الأفكار والقيم المشتركة التي تشكل أسه، لكن عالميـة هذه الأفكار في حينها كانت مقيدة بقدرات كل نبي، والمساحة التي كلف ا، والقوم الذين بعث فيهم أو وصل إليهم، وإن كان القرآن يحدثنا في دعوة كل رسول عن قومه ومعاناته فإنه لم ينف كون الرسول بلّغ غير قومه، كما لم ينص أن دعـوة الرسـول مخصوصة بقومه، بل حدثنا عن رسل تجاوزت رسالتهم حدود القوم والبلد، كما هـو الشأن بالنسبة لموسى -عليه السلام- مع فرعون، وبشأن داود -عليه السلام- صرح القرآن بأمره بالحكم بين الناس، وسليمان -عليه السلام- وصل أمره إلى مملكة سبأ.

إن ما نرنو إليه من هذا التأكيد هو بيان العمق التاريخي للرسالة الإلهيـة ببعـدها الإنساني والعالمي الذي رافق الإنسان منذ تبليغه أول رسالة، فبقيت هذه الرسالة تتسع وتتكامل عبر التاريخ ومع تطور الإنسان وتجاربه في العلاقة مع الله، وقد اكتسبت هذه التجارب خصوصيات تاريخية تستند إلى الجوانب التطبيقية والمنهجية، والمضامين ذات الطابع النسبي المرتبطة بالزمان والمكان وقدرات الإنسان في عصر كل رسول، هـذه الأبعاد التاريخية هي ما عبر عنه القرآن بالشرعة والمنهاج اللذين جعلا لكلٍ، والمنسك الذي كُلّف أتباع كل رسول بنسكه، أو ما عبر عنه الفقهاء والأصوليون بالشرائع التي اختلفت باختلاف العصور؛ إذ طابعها التغير حتى ضِمن دعوة كل رسول، وفي نسـق الرسالة العام الضابط لأصول الشرائع الثابتة، فكانت رسالة كل رسول حلقة تضاف في بناء دين الله الواحد العالمي، فكل رسول يأتي يسهم في هذا البناء من ناحيتينفكـل رسول يأتي نسق الرسالة العام الضابطة لأصول الشرائع الثابتة ، فكانت رسالة كـل رسول حلقة تضاف في:

الناحية الأولى بالتكامل مع نسق الرسالة الإلهية في حركة أفقية ذات بعدين: الأول يرجع إلى التاريخ النبوي ويندمج مع الرسالات السابقة تصديقاً وتأكيـداً وتواصـلاً. الثاني يرجع إلى حركة الرسول الأفقية، ويستند إلى المستقبل وذلك بفتح آفاق الإنسان إلى غد يكتمل فيه دين الله، وتختم الرسالات برسول ينـهي دور الوسـطاء بـين الله والناس، ويتولى الإنسان قيادة أمره والتعرف على المنهج الإلهي من خلال ما أُوتيه من

كتاب، وما امتلكه من عقل وفكر، هذه الحركة الأفقية لدعوة كل رسول هي ما عبر عنه القرآن بمفهوم التصديق والميثاق الذي أخذ على الأنبياء.

أما الناحية الثانية التي تسهم بها دعوة كل رسول في بناء دين الله وتحقيق رسالته فتتم من خلال حركة عمودية تتميز بخصوصية تتمركز حول المحيط الذي باشر به الرسول دعوته، وما يتطلبه من خصوصيات تؤهله لرفد الخط العام للرسالة الإلهية وتحقق خطوة عملية ترتقي بالإنسان ليرتقي ويتطور ويقدم تجربة دينية يبني عليها من يأتي بعده إلى أن يصل الإنسان إلى مرحلة يستغني بها عن الرسل ويتأهل لتقبل الرسالة الخاتمة التي بشر بها الرسل وتطلعوا إليها، فتكون بذلك دعوة كل رسول تشتمل على بعدين: بعد عالمي من خلال الانخراط في خط الرسالة الإلهية العام والتكامل معها، وبعد خصوصي يؤول إلى البعد الأول فيرتبط بمحيط الرسالة، ويتم من خلاله تأهيل الإنسان ليشكل إضافة عملية تواكب مسيرة الرسالة نحو الختم، هذه المعادلة يستثنى من بعض جوانبها طرفاها، أعني: محور انطلاق الرسالة مع آدم باعتباره تأسيسياً؛ إذ يغيب الجانب التصديقي، فلا رسالة قبله، ومحور الختم؛ إذ يعد مفصلياً يكمل الرسالة، ويحول مجراها فيؤسس لمستقبل جديد مختلف عن النسق السابق.

فالرسالة الخاتمة تسترجع الرسالات وتنطلق ببعدها العالمي، لتكمل دين الإسلام الذي سيطرح على الناس باعتباره دين الله الواحد في التاريخ[11] ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ (آل عمرن:19)، وفي المستقبل ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران:85)، وباعتبار أن دين الله واحد، جاء به الرسل، لكنه انحرف مع أتباع موسى وعيسى –عليهما السلام- ليشكل أتباعهما ديناً جديداً له خصوصيات

---

[11] الإسلام والدين واحد في القرآن، وهو دين الرسل والأنبياء جميعاً ومن ثم فلا وجود لديانة مسيحية أو يهودية سماوية في القرآن؛ لأن الاعتراف بها سيؤول إلى تناقض وتناف مع التواصل الذي أقامه الله بين جميع الرسل والأنبياء وإلا اختلفت الرسالات باعتبار اختلاف ما في اليهودية والمسيحية والإسلام (انظر: العايب، سلوى بلحاج صالح، **المسيحية العربية وتطورها منذ نشأتها إلى القرن الرابع الهجري**، بيروت: دار الطليعة، ص161. دراز، محمد عبد الله، **أصل الإسلام**. (بحث منشور مع مجموعة بحوث تحت عنوان: الإسلام والصراط المستقيم)، إشراف: كنيث د. بورغان، د. ت، ج1، ص33.

-نقدها القرآن- جاء الرسول الخاتم ينتسب إلى سلسلة الأنبياء، وإلى إبـراهيم -عليـه السلام- بالذات كونه المركز الذي لم تتحول دعوته إلى خصوصية بل بقي إبراهيم عالمياً يخاطب الناس، وتنتسب إليه الأديان، فكان تجاوز القرآن النسبي لمـا بعـد إبـراهيم في الانتساب ليؤكد عالمية الرسالة الخاتمة ببعدها التاريخي[12] ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعـام:161) ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ (الحج:78)، وتكميلاً وتأكيداً لهذه العالمية نوه القرآن إلى فطرية الدين فهو مرتبط بخلق الإنسان وتكوينه ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الـروم: 30)، وهـذا البعد هو ما أشير إليه في بعد رمزي بأخذ الميثاق من بني آدم وهم في عالم الذر.[13]

العودة هذه إلى ما قبل اليهودية والمسيحية من الرسالة الإلهية والفطرة الإنسانية عبر عنها في القرآن بمفهوم الوسطية[14] الذي لا يعني التوسـط بـين حـدين (اليهوديـة والمسيحية أو أي ثنائية أخرى)، بل يحيط بهما تاريخياً ويهـيمن عليهمـا مفهوميـاً، فالإسلام بالنسبة إلى غيره من الأديان هو من جنس الزاوية القائمة من حيث طبيعتـه المعيارية التي يقاس بالنسبة إليها الانحراف لأي من الجهتين، لذا فلا يمكن أن يعـرف بأي من الانحرافين عنه[15].

---

[12] حاج حمد، محمد أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية**، ط2، بيروت: دار ابن حزم، 1996م، ج2، ص501.

[13] ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف:172) انظر: المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**، دمشق: دار الفكر، 2001م، ص13.

[14] ورد مفهوم الوسطية مرة واحدة في القرآن وصفاً لأمة الإسلام وقد اقترن بالحديث عن تحويل القبلة ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة:143).

[15] انظر حول مفهوم الوسطية : المرزوقي، أبو يعرب. **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، دمشـق: دار الفكـر، 2001م، ص145 وما بعدها.

دين الإسلام هذا الذي التحم مع التاريخ الرسالي والفطرة الإنسانية بوصفهما معلَمين يؤكدان بعده العالمي، قد أكد هذه العالمية من خلال أبعاد رمزية تشير إلى اختلاف الرسالة الخاتمة عن النسق التوراتي للأديان الذي كان قد توهمه البعض من خلال التصديق لما قبل القرآن من رسالات، فتم تحويل القبلة من بيت المقدس مركز أهل الكتاب إلى المسجد الحرام والبيت الذي رفع قواعده إبراهيم وإسماعيل وأذن في الناس بالحج إليه منذ عهد إبراهيم، وفي هذا التحويل إشارة واضحة إلى عالمية التوجه ومركزية الدين ووحدته، فتم القطع النسبي مع ما قد يوهم أو يوظف في توجيه الرسالة إلى مسار طائفي، أو عنصري، أو فئوي، يبعدها عن تطلعها العالمي.[16]

تحويل القبلة هذا رمز مادي لتحول أهم، يتمثل بالمنهج المعرفي الذي أسسه القرآن في ضوء نقد الموروث الروحي في التاريخ، واسترجاعه في سياق ترميم ما طرأ على الرسالة الإلهية من تحريف، وإكمال الدين، وختم النبوة ﴿الْيوم أَكْملْت لَكُم دِينكُم وأَتممت علَيكُم نِعمتِي ورضِيت لَكُم الْإِسلَام دِيناً﴾ (المائدة:3)؛ ليتم بذلك ما تعهد به الله لهذا الدين من عالمية عبر نسخه للأديان والرسالات وإظهاره دين الحق من خلال الرسول الخاتم ﴿هو الَّذِي أَرسلَ رسولَه بِالْهدى ودِينِ الْحق لِيظْهِره علَى الدينِ كُلِّهِ﴾ (التوبة: 33، الفتح: 28، الصف:9)، تكررت هذه الآية في القرآن ثلاث مرات بصيغة واحدة تأكيداً للعهد الإلهي بإظهار هذا الدين على سائر الأديان، ولأجل هذا الظهور كان خطاب التوجيه للرسول الخاتم -ﷺ- يحمل هذا الطابع فغابت مفردة (القوم)[17]

---

[16] حاج حمد، محمد أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ص2، 501؛ أرمسترنغ، كارين. **الله والإنسان**، مرجع سابق، ص163، ويرجع عديد المفسرين رغبة الرسول ﷺ في تحويل القبلة إلى رغبته مخالفة اليهود، أو اقتداء بإبراهيم، أو لاستدعاء العرب ا إلى الإسلام (انظر: الأصفهاني، **تفسير سورة البقرة**، ص365، حققه محمد إقبال فرحات، ضمن أطروحة بعنوان "**الراغب الأصفهاني ومنهجه** في **التفسير مع** تحقيق **تفسير سورة البقرة**"، دكتوراه، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، 1998، ويرى عدد من المستشرقين أن تحويل القبلة تعبير عن يأس الرسول ﷺ من اليهود بعد أن حاول استمالتهم إلى دينه، انظر: سورديل، دومنيك. **الإسلام: العقيدة - السياسة - الحضارة**، ترجمة علي مقلد، بيروت: دار التنوير، ط2، 1998م، ص22-23، وهو تحليل يرجع إلى طبيعة تصورهم للإسلام بوصفه ديانة بشرية، ودور الرسل فيها.

[17] مع ملاحظة أن مفردة القوم بذا ا لا تحمل دلالة حصرية الرسالة بالأقوام.

التي كانت تقترن بفعل (أرسل) المتعلق بـ (الرسل السابقين) ليحل مكانها لفظ (الناس) بالنسبة للرسول الخاتم، مع التأكيد على إرساله إلى كافتهم، ووصفت رسالته بأنها رحمة للعالمين[18]، واتسمت رسالته بالشمولية التي تتناسب مع العالمية التي تتجه إليها[19]، وهي شمولية لا ترجع إلى الكم التعليمي أو التشريعي؛ إذ النص متناه، والحياة متجددة، فآلت شمولية الكتاب والدين لكل شيء إلى المنهجية المعرفية القرآنية التي تميز الرسالة الخاتمة.

ثانياً: منهجية الرسالات والرسالة الخاتمة:

إن وحدة الدين وعالميته وعمقه التاريخي تجعل البحث في منهجية الرسالة الخاتمة مشروطاً بمعرفة منهجية الرسل السابقين، والبحث في منهجية الرسل مرتبطاً بشكل أساسي بما يعرف بالمعجزات؛ لذا سنضبط منهجية الرسل في الدعوة أولاً؛ فهي جزء متداخل مع منهجية الرسالة الخاتمة.

وقد تميزت منهجية الرسل في الدعوة بمحاور أساسية دالة عليها، وهي:

1. الدعوة إلى النظر، والتفكر، واستعمال العقل، ونبذ التقليد،[20] ويسلك القرآن لبيان ذلك تنبيه المتلقي إلى معارفه، وتذكيره بما لديه من فكر وعلم بالدلائل على الله،[21] فتكررت في القرآن مفردات، من مثل (ألم تر/ يروا، ألم تعلم/ يعلموا ..)،[22]

---

[18] ﴿وما أرسلناك إلا كافةً للناس بشيرا ونذيرا ﴾ (سبأ:28)، ﴿وأرسلناك للناس رسولًا ﴾ (النساء:79)، ﴿ قُلْ ياأيها الناس إني رسولُ اللهِ إليكُم جميعا ﴾ (الأعراف:158) ﴿وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين﴾ (الأنبياء:107).

[19] ﴿ونزلنا عليك الكِتاب تبيانا لكُل شيءٍ وهدى ورحمةً وبشرى للمسلمين ﴾ (النحل:89)، ﴿ما فرطنا في الكِتابِ من شيءٍ ثُم إلى ربهم يحشرونَ﴾ (الأنعام:38) .

[20] المفردات القرآنية الدالة على هذه المعاني متنوعة ومتواترة (عقل:49، فكر:18، ومفردات أخرى تدل على التعقل والتفكر: نظر، رأى، تدبر..) فضلاً عن الصيغ والنماذج الحوارية التي تسفه تقليد الآباء والتفصي من المسؤولية الفكرية، والمراجع التي درست هذه المعاني في القرآن كثيرة ومشهورة.

[21] انظر: أرمسترنغ، كارين، الله والإنسان، م.س، ص: 152 .

[22] أحصينا أكثر من سبعين موضعاً وردت فيه تراكيب من هذا القبيل .

وكان مسلك الإسلام في الإصلاح الانطلاق من بيئة عصر النزول إقراراً لما هو صواب، والتدرج في تغيير الخطأ.

2. الدعوة للعودة إلى الذات، والاحتكام إلى الفطرة والضمير،[23] واعتبار التوحيد نتيجة طبيعية يؤول إليها تفكير الإنسان، باعتباره فطرة الله وصبغته التي خلق الناس عليها،[24] فالدين هو الفطرة عينها، والإنسان مسلم بالطبع، كافر بالمربى.[25]

3. الدعوة إلى الحوار، والجدل، ونقد الأفكار، وتحمل المسؤولية الفكرية تجاه المعتقد والدين الذي يتبناه الإنسان،[26] ويمثل هذا الحوار جوهر الدعوة الإسلامية، ومعيار مصداقية فطريتها، واستنادها إلى العقل، وحرية الانتساب إلى الدين، فدعوة الإسلام الأديان إلى الحوار إنما هي من منطلق البحث المشترك عن الحقيقة، وإرجاء الفصل المطلق بين المختلفين إلى يوم الدين.[27] ولا تقتصر الدعوة إلى الحوار على أهل الأديان، إنما هي بداية الخطاب لكل متلق يدعى إلى الإسلام، وطرح الدين أفكاره المركزية للحوار والجدل ودعوة مخالفيه لنقدها إنما تمثل التحام الدين بالحقيقة المطلقة والتزامه بقوانين البحث عنها.

هذه المحاور هي الأسس التي بنيت عليها منهجية الرسالة الإلهية في التاريخ، وتجلت أبرز ما تجلت في الرسالة الخاتمة، لكن إشكالاً يطرح نفسه حول هذه المحاور، وهو:

---

23 ﴿بَلْ الْإِنسانُ علَى نفْسِهِ بصِيرةٌ﴾ (القيامة:14)، ﴿قُلْ ياأَيها الناس قَد جاءَكُم الْحق مِن ربكُم فَمن اهتدى فَإِنما يهتدِي لِنفْسِهِ ومن ضل فَإِنما يضِل علَيها وما أَنا علَيكُم بِوكِيلٍ﴾ (يونس:108)، ﴿من اهتدى فَإِنما يهتدِي لِنفْسِهِ ومن ضل فَإِنما يضِل علَيها ولَا تزِر وازِرةٌ وِزر أُخرى وما كُنا معذِّبِين حتى نبعث رسولًا﴾ (الإسراء:15)، وانظر: النمل:40، 92، العنكبوت:6، لقمان:13، فاطر:18، الزمر:41، فصلت:46، الجاثية:15، محمد:38، الفتح:10.

24 ﴿صِبغةَ اللهِ ومن أَحسن مِن اللهِ صِبغةً ونحن لَه عابِدونَ﴾ (البقرة: 138) ﴿فَأَقِم وجهك لِلدينِ حنِيفًا فِطْرةَ اللهِ الَّتِي فَطَر الناس علَيها لَا تبدِيلَ لِخلْقِ اللهِ ذَلِك الدين الْقَيم ولَكِن أَكْثَر الناسِ لَا يعلَمونَ﴾ (الروم: 30).

25 المرزوقي، أبو يعرب. **تجليات الفلسفة العربية**، دمشق: دار الفكر، 2001م، ص524.

26 حول دعوة القرآن إلى النظر، والتفكر، ونبذ التقليد، والحوار، والتزام الرسل بذلك انظر: حللي، عبد الرحمن. **حرية الاعتقاد** في **القرآن الكريم**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001م، ص69 وما بعدها.

27 المرزوقي، أبو يعرب. "مقومات الحوار السوي بين الحضارات وشروطه"، **مجلة الحياة الثقافية**، تونس، عدد122 (فيفري2001)، ص10.

كيف يكون التفكر والنظر والحوار منهج الرسل في الدعوة مع أن تـاريخهم حافـل بالمعجزات والخوارق، وهي حجة غيبية تتنافى فيما يبدو مع المنطق والجـدل الـذي تفرضه المحاور التي أشرنا إليها؟ ما نود التأكيد عليه في بداية الإجابة على الإشكال هو أن المحاور التي أشرنا إليها هي الأصل الثابت في دعوة كل الرسل، وقد حفل القـرآن بالدلائل عليها نظرياً بأمر الرسل ا وبيان وظائفهم، وعملياً بقص أخبارهم، وبيان ما قاموا به، وما عانوه من أقوامهم، هذا يحتم علينا قراءة الخوارق والمعجزات التي نسبها القرآن للرسل في ضوء تلك المعطيات.

ثبوت المعطيات التي أشرنا إليها، وانسجام الرسالة الإلهية مع العقل، وتناسبها مع الفطرة، دفع البعض إلى النظر إلى المعجزات نظرة تنافٍ مطلق، فنفاها من الأساس وعد الإعجاز لا وجود له في الواقع وأنه يروى، فيغدو تقليداً، فمعتقداً، وأن القرآن نفـى المعجزات أساساً ﴿ولَن تجِد ِلسنةِ اللهِ تبدِيلًا﴾ (الأحزاب: 62)، وأن القرآن -حسب هذه الرؤية- إنما يسترجع الأساطير القديمة للالتحام بالتقليد التوحيـدي وتصـديقه، وبالتالي فالمعجزات هي تاريخية (موسى)، أو هي إبراز للحجة في ادعاء وضع خـاص فوق النبوة (عيسى)،[28] فهذه الرؤية تستند إلى أن المعجـزات أسـاطير وحسـب، وورودها في القرآن ليس إقراراً بوجودها في الواقع، إنما الهدف منها التقرب من أهـل الكتاب، رغم أن هذه الرؤية لا تنفي غيبية النص القرآني، ومربط الفكـرة في نفـي المعجزات تنافيها مع العقل والسنة الإلهية في الكون.

هذا النفي لتلك الخوارق، وما تضمنته القصص القرآنية من معجزات، وجد مـن رأى له تفسيراً آخر غير الاقتباس والتناص واسترجاع ما في كتب أهل الكتاب، وذلك بتفسيره بمنهج أدبي وفني يرجع تلك القصص إلى بعد رمزي، فهي لا تعكس ما جرى في التاريخ من معجزات، إنما هي حكايات رمزية أو أسطورية لها أهدافها في سـياقا ا القرآنية، ومستند هذه الرؤية ابتعاد القرآن عن منهج التأريخ الذي كان سائداً في كتب

---

[28] جعيط، هشام. في **السيرة النبوية**، بيروت: دار الطليعة، 1999م، ص79-80 .

أهل الكتاب، وسلوك القرآن المسالك الأدبية في البيان،[29] هذه الرؤية إن كان الـدافع لها ما وجد في القصص من خوارق وغرائب فإن ما طرحته لا يخص هذا الجانب، بل سيشمل كل مضامين القصص، ولئن كان القرآن يلجأ -صراحة- إلى الرمز والأمثال في القصص من أجل العبرة وإيصال المعنى، فإنه فيما يخص قصـص الأنبيـاء يخصـها باحتراز، وتوضيح، وتأكيد على كو ا من الوحي الإلهي، ولا داعي لهذا التأكيد إن لم يقصد منه الرد على منكريها؛ إذ الجانب الرمزي لا يحتاج إلى هذا التأكيد. ومن ناحية أخرى فإن من مقاصد القصص القرآني التي صرح ا، تصديق ما لدى أهل الكتـاب من معارف حول الرسل وتصحيحها، فلو كانت القصص أساطير أو رموزاً وحسب، فكيف سيكون التصديق ا.[30]

هذه الإجابات عن المعجزات التي وردت عن الأنبياء تثار في إطار الحديث عـن طبيعة الدين وتناسبه مع العقل؛ لذا فلا بد من بيان أبعاد هذا التعارض، وهل المعجزات تنافي استناد الفكر الديني الإسلامي إلى الفطرة والعقل؟ ولابد من التعرف على مفهوم الإعجاز كما طرح؛ لنعرف الهدف والمقصد الذي توجهت إليه الخوارق.

يشترك معظم من تحدث عن الإعجاز في اشتراط التحدي ليصح الإعجاز،[31] وهو شرط يقتضيه المعنى اللغوي للمصطلح، والتحدي إنما يرتبط بموضوع وفكرة هي محـل

---

[29] صاحب هذه النظرية هو (محمد أحمد خلف الله) الذي تناولها في كتابه الشهير : الفن القصصـي في القـرآن الكريم، وقد أثار الكتاب جدلاً كبيراً في حينه (أصله أطروحة جامعية رفضت)، ثم لقي رواجاً كبيراً، وطبـع مرات عديدة، وقد اعتمدنا ط4، مكتبة الأنجلو المصرية، 1972.

[30] ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: 62)، ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (يوسف: 3)، ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (يوسف:111).

[31] الباقلاني، أبو بكر. **إعجاز القرآن**، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة: دار المعارف، ص251. الغزي، محمد بن محمد. **إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن**، تحقيق خليل محمد العربي، القـاهرة: دار الفـاروق الحديثة، 1415هـ، ج2، ص311. القرطبي، محمد بن أحمد. **الإعلام بما في دين النصارى من المفاسد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام**، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة: دار التراث العربي، 1398هـ، ص239، يقـول الآمدي: (المعجزة لو ظهرت على يد شخص لم يسبق منه التحدي لم تكن آية في النبوة ولا دلـيلا لـه في=

الخلاف والجدل الذي اقتضى التأييد بالمعجزة،[32] وبالتالي فإن تناقض المعجزة مع القول باستناد الدين في دعوته إلى مبادئه على العقل والفطرة والحوار، إنما يصح فَرضـه لـو كانت المعجزة حجة للرسل على صحة الأفكار التي جاءوا ا، فلو كانـت المعجـزة دليلاً للرسول على صحة التوحيد الذي جاء به، أو القضايا الأخلاقية التي دعا إليهـا، لكان ذلك تناقضاً، لكن التأمل في ما ورد من معجزات الرسل في القرآن يدلنا علـى أ ا كانت بمعزل عن دعو م والأفكار التي جاءوا ا، وأ ا جاءت تبعـاً، وبشـكل تدخل إلهي لإنقاذ الرسالة من مأزق انتهاء الرسالة، أو اغتيال الرسول، وبعضها جـاء استجابة لطلب أقوام الرسل، واستجابة من الغيب لإبطال موقفٍ من خصوم الرسـالة قد يؤول إلى تردٍ في مسير ا، فجاءت المعجزات -الآيات كما يسميها القرآن- لتثبيت المؤمنين، وكانت هذه المعجزات تأتي متسقة مع روح العصر والعقلية السـائدة فيـه ونفسية متلقيها والمعني ا، فهي حجة نسبية تتسق مع عصرها ومن طلبها وتنحصـر بموضوعها.[33]

=الرسالة إجماعاً) الآمدي، علي بن أبي علي محمد، **غاية المرام** في **علم الكلام**، تحقيق حسـن محمـود عبـد اللطيف، القاهرة: ا لس الأعلى للشؤون الإسلامية، 391هـ، ص330.

32 انظر تعريف المعجزة في كتب علم الكلام، مثلاً: عضد الدين عبد الرحمن الإيجي. **كتاب المواقف**، تحقيق عبـد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1997، ج3، ص338 وما بعدها.

33 يقول الجاحظ حول تناسب المعجزة مع معطيات العصر الذي وجدت فيه: "فمن أحكم الحكمة إرسال كل نبي بما يفحم أعجب الأمور عندهم، ويبطل أقوى الأشياء في ظنهم" الجاحظ. **حجج النبوة**، ضمن رسائل الجاحظ قـدم لها علي أبو ملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1987م، ص156. ويقول: "وعلى قدر جهل الأمة وغباء عقولها وسوء رغبتها وخبث عاد ا وغلظ محنتها وشدة حير ا تكون الآيات" الجاحظ، كتاب **استحقاق الإمامة** ضـمن مجموع رسائل الجاحظ، ص186. وانظر القاضي عبد الجبار، **المختصر** في **أصول الدين**، ضمن رسائل في العـدل والتوحيد، اختارها وقدم لها سيف الدين الكاتب، بيروت: دار ومكتبة الحياة، ص376. الماوردي، أبو الحسن علي بن حبيب. **أعلام النبوة**، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1987م، ص97-98. القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، القـاهرة: دار الشـعب، ط2، 1372هـ، ج1، ص78. ابن كثير، إسماعيل. **تفسير القـرآن العظـيم**، بـيروت: دار الفكـر، 1401هـ، ج1، ص365-366. العمادي، محمد أبو السعود. **إرشاد ذوي العقل السليم** إلى **مزايا القرآن الكريم**، بـيروت: دار إحيـاء التـراث العربي، ج2، ص39، الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان**، بيروت: دار الفكر، 1996م، ج1، ص54 وما بعدها، ابن نبي، مالك. **الظاهرة القرآنية**، ط4، دمشق: دار الفكر، 1978م، ص66-67.

فماذا كان موضوع المعجزات؟

إن التأمل فيما ورد منها يشير إلى كونها تأتي في مرحلة متأخرة من دعوة كل رسول، فيأتي الرسول يدعو قومه ويحاورهم ويجادلهم فيجحدون ويكيدون للرسول والمؤمنين، ثم يعاجزون ويتحدون الرسول أن يثبت صدقه بخارقة من جنس ما هو سائد في عصرهم من معارف وفنون، وقد يهددون حياة الرسول، أو يشكلون خطراً على ما حققه الرسول من خطوات فتتدخل العناية الإلهية لإنقاذ الموقف بخارقة تبطل كيد المعاندين للرسالة، يمكن ملاحظة ذلك من خلال ما حكي عن كل رسول من آيات[34]، فموضوع أي من المعجزات التي وردت لم يكن إثبات صحة ما جاء به الرسل من أفكار، إنما هو إثبات صدق الرسول في ادعائه الوحي، وهي تتفق مع ما يطلبه الأقوام من أدلة، وهذه الأدلة الحسية إنما تأتي لغير المؤمنين، فمن يؤمن بما جاء به الرسول من أفكار استناداً إلى محاكمة عقلية لن يحتاج إلى معجزة تثبت صدق الرسول ﷺ؛ لأن ذلك سيكون أمراً ثانوياً، إنما المعجزات أتت للجاحدين والمجادلين في سياق مرحلة صدام، يستجيب فيها الله لحاجة الرسل إلى دعم مادي ومعنوي يساعدهم في الاستمرار في أداء مهمتهم.

بناء على هذا التأطير لموضوع المعجزة فإنها بمعزل عن أن تكون متناقضة مع المبادئ الأساسية في منهجية الرسل في الدعوة إلى أفكارهم؛ إذ موضوعها مفارق لمضمون الرسالة، ولها وظيفتها الزمنية والجدلية، أما تفسير الخوارق بالأساطير والبعد (الميثي) فإنما ينسجم مع استبعاد الجانب الغيبي المفارق فيها، فالخارقة للمألوف، كحدث محسوس ليس من موضوع العقل أن يثبتها أو ينفيها، إنما هي ظاهرة ينبغي

---

34 يمكن ملاحظة ذلك من خلال أبرز المعجزات الكبرى المذكورة في القرآن والمتداولة بين أهل الأديان، فذلك ينطبق على نجاة إبراهيم من إعدامه بالنار، ونوح من الطوفان، وموسى من كيد فرعون، وتهديده حياة المؤمنين، والمعجزات الأخرى كانت من باب التكريم لبعض الرسل، وهو ما عبر عنه القرآن بالتسخير، كما حصل لداود وسليمان، والآيات الأخرى جاءت امتحاناً للأقوام أكثر منها استدلالاً، كناقة صالح، وبقرة بني إسرائيل، أو تأتي عذاباً للأقوام على طغيانهم وظلمهم وجحدهم للرسالات، كما حصل مع بني إسرائيل، فالموضوع ليس مضمون الرسالة إنما الموقف منها ومن الرسول، فهي تأييد، أو تكريم للرسول، أو تهديد، أو عقاب وتخويف للأقوام.

البحث عن تفسير لها، والتفسير الغيبي لدى المؤمن هو الحل لعجز التفسير العلمي عن الكشف عن القانون المادي الذي تمت به الظاهرة، وهو حل يقتضيه العقل الذي يرى أن وراء الكون قوة تحركه وفق سنن ونظام لا يعلم عنه الإنسان إلا القليل، بل إن هذا النظام هو المعجزة الحقيقية التي يغفل عنها الإنسان.[35]

في ضوء هذا الاتساق بين منهج الرسل في الدعوة وما ورد عنهم من آيات وخوارق للعادات يأتي التساؤل عن آية الرسالة الخاتمة وتفسير علاقتها بالآيات السابقة، وعلاقة ذلك بمنهجية الرسالة الخاتمة وتوجهها الكونية. فما لاحظناه من كون المعجزات الحسية الواردة عن الرسل السابقين كانت ترد استجابة للأقوام لإثبات صدق الرسول، أو إنقاذاً له، أو إكراماً، أو عقاباً لقومه..، كان له تفسير آخر لدى آخرين، لا بنفي ما ذكرناه إنما بربطه بتفسير تاريخي لطبيعة التدخل الإلهي في الكون، وعلاقة الغيب بالشهادة، والدفع الإلهي بالإنسان نحو عالمية الرسالة.

وملخص نظرية المفكر السوداني (محمد أبو القاسم حاج حمد) التي أشرنا إليها تستند إلى تقسيم تاريخي لتطور الإنسان وتجاربه الدينية، التي يقسمها إلى ثلاث مراحل، لكل منها: خصائصها، ومنهجيتها، ووعيها الحضاري المرتبط بالتكوين الإنساني، وذلك بدءاً من الفردية / العائلية (نموذجها الآدمية)، إلى القبلية / القومية (أبرزها الشكل الإسرائيلي)، وانتهاءً بالمرحلة العالمية المرتبطة بالرسالة الخاتمة. هذا، والمرحلة الإسرائيلية نفسها تشتمل على مراحل ضمن تجربتها نفسها، كما تشتمل المرحلة العالمية على مرحلتين: أولى ترتبط بالأميين في عصر الرسالة، وثانية شاملة لم تتحقق بعد. وما يهمنا من هذا التقسيم التاريخي بصرف النظر عن تقييمه هو خصائص المراحل السابقة فيما يخص منهجيتها وعلاقتها بالمعجزات؛ إذ يرى أن الفارق الجوهري بين المرحلة العالمية وما قبلها هو طبيعة تدخل الغيب في حياة الإنسان، فالتجارب الإيمانية السابقة كانت تتميز بالإيمان الحسي والتدخل الإلهي المباشر في مسيرة الرسالات، بينما هي في التجربة

[35] وهي ما أسماه الغزالي المعجزة العقلية. الغزالي. **المضنون به على غير أهله**، ص348، **والمنقذ من الضلال**، ص557، كلاهما ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي، بيروت: دار الفكر، 1996م.

المحمدية الخاتمة تتسم بالإيمان الغيبي والتدخل الماورائي، ويعرض للتجربة الإسرائيلية بوصفها نموذجاً مفصلاً ومتدرجاً للتجارب السابقة، فالمعجزات والخوارق هي عنوان التدخل الإلهي الحسي في التاريخ، بينما في الرسالة الخاتمة بدأت غيبية من غير تدرج في عالم الحس، فلم يكن فيها خوارق ومعجزات، إنما كان تدخل الله من وراء حجاب وغير حسي، وكلف إنسان عصر الرسالة الخاتمة بمباشرة مسؤوليته عبر منهجية جديدة أسماها: الجمع بين القراءتين.[36]

وتستند هذه المنهجية إلى أول ما نزل من القرآن ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: 1-5)، إذ جاء الأمر بقراءتين:

الأولى: قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفا ا وخلقها ا للظواهر ذات المعنى، وهذه القراءة تأتي باسم الله بوصفه المتفرد به الخالق، وأما القراءة الثانية فتتم بمعية الله وتتجه إلى عالم الصفات التي تتجلى في الخلق، وهو عالم موضوعي؛ لذا فهي تتم بالقلم لوصفه وسيطاً خارجياً لمعرفة موضعية وليست ذاتية، فهي تتسم قراءة بالتفهم العلمي الحضاري لتجليات القدرة في نشأة الظواهر، ووجودها، وحركتها، وتفاعلا ا.

فقد تم في هذه الآية الجمع والربط بين علمين: علم رباني، وعلم موضعي، فهما قراءتان: ربانية، وإنسانية، والرابط بين العلمين رابط فلسفي بوحدة منهجية، فهما

[36] عرض محمد أبو القاسم حاج حمد نظريته في كتابه العالمية الإسلامية الثانية الذي صدر أول مرة عام 1979، وأثار جدلاً وحواراً مطولاً استفاد منه المؤلف في توضيح فكرته أكثر، فأعاد طبع الكتاب عام 1996 في بيروت، وقد صدر في جزأين موسعين ضمنهما تعقيباً على ما أثير حول الكتاب من ردود، مع إضافات توضيحية، وحول الأفكار التي أشرنا إليها أعلاه انظر من كتابه الصفحات الآتية: 383/1، 59/2، 111، 121، والكتاب كل متكاملٌ في تركيزه على المحاور التي أشرنا إليها، واستمر الكتاب مثيراً للجدل حتى بعد الطبعة الثانية، ومن التعقيبات التي صدرت حوله: أسامة خليل، العالمية الإسلامية الثانية، ضمن محور نقد وآراء من مجلة التجديد ص: 147-162، تصدر عن الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا - العدد الأول 1997، هذا، وإنا نختلف مع المؤلف في تفسيره القومي للرسالات السابقة، فكان من الرسالات السابقة ما هو عالمي، حتى ضمن ما عده في السياق الإسرائيلي.

قراءتان فريضتان متلازمتان، وتعطيل أي من القراءتين سـيؤول إلى تحريـف وتعطيـل للرسالة في كل ميادين الحياة؛ إذ سيؤول ذلك إلى أحد حلولين: فتعطيل القـراءة الأولى سيؤول إلى الحلولية التي جعلت الله حالاً في قوى الطبيعة وهو الطغيان الذي عبرت عنه الآيات التالية: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى. أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى. إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾ (العلق: 6-8)، وذلك حين يغفل الإنسان عن قدرة الله فيتحول إلى إله، ويتحول بالموضعي إلى مطلق ويتولد الشعور بالاستعلاء والطغيان، أما تعطيل القراءة الثانية فيؤدي إلى الانتقاص من قيمة الفعل البشري ضمن السننية الكونية، فيعطل القيمة الوجودية التي جعلـها الله للإنسان في الحياة فيؤول إلى حلولية صوفية في الله تعطل تكاليف الله في الحياة، أو تهمل دور العلم الإنساني الموضعي الذي هو شرط لفاعلية العلم الرباني.[37]

فمنهجية القراءتين هذه تشكل تحولاً في دور المعجزات في الحياة، فبعد أن كانت تمثل تدخلاً حسياً خارجياً مباشراً، غدا التدخل الإلهي غيباً عبر قوانين سننية، فالقدرة الإلهية في تداخلها مع الفعل البشري تظل مهيمنة على نتائج الفعل البشري الحضارية، باحتوائه سلبياً إن كان فعلاً خاطئاً، وباحتوائه إيجابياً إن كان فعلاً صالحاً، وفي الحالتين ترتد عليه في الإطار الموضعي للحركة نفسها بعد أن كان من خارجها قبل الرسـالة الخاتمة، وبذلك يدفع الله بالفعل البشري نفسه ضمن الإطار الموضوعي للحركة، فالله موجود في مسيرة الفعل البشري من حيث لا نشعر، غير أن هذا الوجود يتم بكيفيـة هي من خصائص القدرة بحيث يصبح الإنسان -أيضاً- مسؤولاً عن فعله، هذا المعـنى يستمد من مفهوم الرجعى في الآيات الموالية ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى أَنْ رَآهُ اسْـتَغْنَى إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾ (العلق: 6-8)، وهو من الرجوع وهو ارتداد في إطار الحركة نفسها، وفي إطار الفعل نفسه وعلى نحو آني دنيوي، فالرجعى هنا هي من مـثلات (ولله عاقبة الأمور)، أي: بارتداد القدرة الإلهية على الإنسان ضمن مقومات الفعـل نفسه وشروطه وبشكل دنيوي.[38]

---

[37] حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية،** مرجع سابق، ج1، ص456 وما بعدها .

[38] المرجع السابق، ج1، ص464 وما بعدها.

هذه المنهجية تشكل مفصلاً بين الرسالات السابقة التي كان الفعل الإلهي يتدخل فيها عبر الآيات الحسية وبين الرسالة الخاتمة التي غدا التدخل الإلهي فيها غيبياً عبر سننية يسيرها الفعل الإنساني؛ لذلك خلا المسار الإسلامي من المعجزات الحسية الخارقة المرتبطة بالتحدي، وقد أكد القرآن هذا الامتناع ﴿وقَالُوا لَن نؤمِن لَك حتى تفْجر لَنا مِن الْأَرضِ ينبوعا أَو تكُونَ لَك جنةٌ مِن نخِيلٍ وعِنبٍ فَتفَجر الْأَنهار خِلَالَها تفْجِيرا أَو تسقِطَ السماءَ كَما زعمت علَينا كِسفًا أَو تأْتِي بِاللهِ والْملَائِكَةِ قَبِيلًا أَو يكُونَ لَك بيت مِن زخرفٍ أَو ترقَى فِي السماءِ ولَن نؤمِن لِرقِيك حتى تنزلَ علَينا كِتابا نقْرؤه قُلْ سبحانَ ربي هلْ كُنت إِلَّا بشرا رسولًا﴾ (الإسراء: 90-93)، فرفض طلب المشركين من الرسول الخاتم الإتيان بمعجزات حسية كالتي أيد بها موسى وغيره، وقد أكد القرآن هذا الامتناع، وخوطب النبي بصيغة تدل على أن طلب هذا النوع من المعجزات جهل بما آل إليه أمر الآيات، وأن الدور تحول من الجانب الحسي المرئي إلى الجانب الغيبي السمعي المعنوي، فالله قادر على إنزال الآيات، إنما هناك إرادة إلهية لا يعلمها كثير من المشركين في التحول بالإنسان إلى منهجية جديدة ﴿وإِنْ كَانَ كَبر علَيك إِعراضهم فَإِنْ استطَعت أَنْ تبتغِي نفَقًا فِي الْأَرضِ أَو سلما فِي السماءِ فَتأْتِيهم بِآيةٍ ولَو شاءَ الله لَجمعهم علَى الْهدى فَلَا تكُونن مِن الْجاهِلِين إِنما يستجِيب الَّذِين يسمعونَ والْموتى يبعثُهم الله ثُم إِلَيهِ يرجعونَ وقَالُوا لَولَا نزلَ علَيهِ آيةٌ مِن ربهِ قُلْ إِن الله قَادِر علَى أَنْ ينزلَ آيةً ولَكِن أَكْثَرهم لَا يعلَمونَ﴾ (الأنعام: 35-37).[39]

فالقرآن يؤكد بكل وضوح عدم إرسال الآيات في الرسالة الخاتمة، ويبين علة ذلك وهي تكذيب الأولين بها، فهي غير مجدية في الإقناع، ولم يكن القصد منها ذلك، وإنما كانت ترسل إليهم تخويفاً لهم، كما هو صريح الآية وهذا ما أشرنا إليه آنفاً في بيان مناط المعجزات ﴿وما منعنا أَنْ نرسِلَ بِالْآياتِ إِلَّا أَنْ كَذَّب بِها الْأَولُونَ وآتينا ثَمود الناقَةَ مبصِرةً فَظَلَموا بِها وما نرسِلُ بِالْآياتِ إِلَّا تخوِيفًا﴾ (الإسراء:59)، إن امتناع

[39] انظر: حاج حمد، المرجع السابق، ج1، ص512 وما بعدها. وانظر: المرزوقي، أبو يعرب. **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص133.

المعجزات[40] الحسية في الرسالة الخاتمة قاد إلى بديل كوني يتمثل بمعجزة عقلية[41] فنية[42] هي القرآن الكريم، تتسم باستمراريتها من خلال تماسك منطقها الـداخلي وبنائهـا اللغوي ومنهجيتها المعرفية وتناسبها مع كونية الرسالة الإلهية واستمرارها من خـلال الكتاب (النص) الذي سيكون البديل عن الرسل، والمعادل للفطرة الإنسانية والحامـل للعلم الرباني الذي كلف الإنسان بقراءته مرادفاً لقراءة العلم الموضعي(السنني).

إذاً، فالقرآن هو معجزة الرسالة الخاتمة الوحيدة المقترنة بالتحدي، ويشتمل علـى منهجيته التي من خصائصها أن تتسم بالكونية، وأن تتسق مع ما يمتلكه المخاطب مـن معطيات، يحتكم إليها في الحوار الذي تدعو الرسالة العالم إلى خوضه حول الإنسـان والكون والحياة، ولئن كانت الخطوط العريضة لنظرية الجمع بين القـراءتين إحـدى القراءات للمنهجية القرآنية، وخاصية الرسالة الخاتمة ودين الإسلام، فإن قراءات أخرى لا تبتعد عنها، بل التحمت ا وتبنتها، أعني مدرسة (إسلامية المعرفة)[43] التي وجدت في

---

40 نؤكد هنا على معنى المعجزة الذي يشترط التحدي، وهو معنى يتجاوز مفهوم الخارق للعادة، و ذا التحديـد للمصطلح نؤكد الانتفاء المطلق للمعجزة الحسية المتضمنة للتحدي في الرسالة الخاتمة، وما ورد في القرآن، وعلى تفسير من يراه تدخلاً حسياً، فإنه لم يكن مقترناً بالتحدي الصريح، ومن ثَم فهو خارق، وليس معجزة، إنمـا جاء إنقاذاً إلهياً لمأزق كانت تمر به الرسالة (كـ ول الملائكة في بدر)، أو إكراماً للرسول (كالإسراء والمعراج)، وصلة غير الرسول ا كلها إنما هي صلة سمعية لا سلطة فيها على السامع بغير الإيمان.

41 وصفت معجزة الرسالة الخاتمة بأ ا عقلية مقابل حسية معجزات بني إسرائيل، وعلّل ذلك بتطور عقلية البشر، واستمرارية المعجزة مع استمرار الشريعة. الغزي، محمد بن محمد. **إتقان ما يحسن من الأخبار الـدائرة علـى الألسن**، تحقيق خليل محمد العربي، القاهرة: دار الفاروق الحديثة، 1415هـ، ج2، ص311. وانظر حول العلاقة بين ختم النبوة وطبيعة المعجزة القرآنية: ابن نبي، مالك. **الظاهرة القرآنية**، ص67-68، الألوري؛ آدم عبد الله، **فلسفة النبوة والأنبياء** في **ضوء القرآن والسنة**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1983م، ص50.

42 نقصد المعنى العام للفن، انظر حول هذا البعد في الإعجاز القرآني وكونه من آيات النبوة الخاتمة: المرزوقي، أبو يعرب. في **العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآ**ني، بيروت: دار الطليعة، 2000، ص128.

43 **إسلامية المعرفة**: هي علم على مدرسة فكرية نشأت في الربع الأخير من القرن العشرين، وأخذت تتبلور مـع بداية القرن الخامس عشر الهجري بتأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا الذي سمى مشروعه الفكري إسلامية المعرفة، فهي اسم لمشروع متعدد الرؤى والاتجاهات، هدفه المقاربة الفكرية والمنهجية من أجل تجديـد الفكر الإسلامي وإصلاحه، ويرى أصحاب المشروع أن (إسلامية المعرفة) ليست كما فهمها الكثيرون على أ ا مقابلة بين الدين والعلم، أو أ ا أسلمة للعلوم، إنما تستند إلى الرؤية الكونية الإسلامية، وإلى النموذج التوحيدي للمعرفة في الإسلام الذي يقوم على فهم قضايا الكون والحياة والإنسان وإدراكهـا، ويسـتند إلى الـوحي=

هذا المنهج تعبيراً عن تطلعا ا، ونتيجة للمخاض الذي كانت تسير فيـه.[44] وفي نفـس الإطار العام لمنهجية الجمع بين القراءتين يمكننا تصنيف رؤية أبي يعرب المرزوقي ودراسته الفلسفية حول (وحدة الفكرين الديني والفلسفي)[45] التي يعدهما من خصائص الإسلام، وطبيعة ختمه للنبوة؛ إذ يرى أن الإسلام بوصفه ديناً، والفلسفة بوصفها علماً، يـدعوان إلى تتبع الحق، فيؤول العلم الديني (الرباني) وهو القراءة الأولى، إلى نفس مـآل العلـم الفلسفي (الإنساني) وهو القراءة الثانية، هذا التشابه إنما هو في الإطار العام كما أشـرنا، وإنما أردنا التأكيد على تضافر الرؤى في بيان هذا الجانب من منهجية الرسـالة الخاتمـة وعلاقتها بما قبلها، والعناصر التي تؤهلها للاستمرار من غير وحي جديد أو أوصياء على الدين، هذه الخاصية المنهجية تحيلنا إلى ما يحمله ختم النبوة من دلالات في التاريخ.

ثالثاً: دلالات ختم النبوة:

ختم الشيء يحيلنا على بدايته، فالحديث عن ختم النبوة يستدعي تـذكر بدايتـها، فهي حدث في التاريخ، وكل بداية لها اية، وكل تطور ينتهي إلى بناء، لكن طول ألفة

=والكون كمصدرين دائمين متجددين، ويهدف مشروع إسلامية المعرفة المتجدد إلى اكتشاف العلاقة المنهجية بين الوحي والكون، والتي تكتسي -ضرورة- صفة التداخل والتكامل المنهجي، هذا وقد أثـارت أفكـار أصـحاب المشروع ونتاجا م الفكرية ردود أفعال مختلفة وما تزال، ولئن كانت بعض الرؤى مع بدايات المشـروع تسـوغ هذه الردود فإن ما توصل إليه أصحابه من مراجعات ونقد ذاتي يؤكد أهمية المشروع، وكونه محاولة فكرية أسـيء فهمها ووظف أحياناً. (حول المشروع يمكن مراجعة إصدارات المعهد العـالمي للفكـر الإسـلامي والمـؤتمرات والندوات التي عقدها، وينظر بالأخص: العلواني، طه جابر، **إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم**. هيرندن: المعهـد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م. ملكاوي، فتحي. "حوارات إسلامية المعرفة: عرض و تحليل"، مجلـة **إسـلامية المعرفة**، عدد25 (صيف2001م)، وقد رصد فيه ردود الأفعال التي تطرقت للموضوع).

[44] تقديم طه جابر العلواني للطبعة الثانية من كتاب العالمية، ص9-22، حاج حمد، محمد أبو القاسم. "مـدخل إلى منهجية القرآن المعرفية"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة** - بيروت، عدد6 (1999م)، ص187-224.

[45] عبر أبو يعرب المرزوقي عن رؤيته هذه في كتابه: **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، دمشق: دار الفكـر، 2001م، وهو تأكيد وتأطير وبيان لأفكار اشتغل عليها في كتبه السابقة بدءاً بـ (منزلة الكلي في الفلسفة العربية الإسلامية)، فـ (آفاق النهضة العربية)، وكتابه: في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، وشروط ضة العرب والمسلمين.

الإنسان بالنبوة وتعوده عليها أورث عنده شعوراً بالحاجة الدائمة إليها[46]؛ لذلك كـان ختمها حدثاً غير عادي في التاريخ، ولم تفهم دلالاته في حينه، وربما إلى اليوم.

وبالعودة إلى بداية النبوة فإن القرآن لم يحدثنا عن اللحظة التاريخية لبدايتها بشكل محدد، لكنه حدثنا عن بداية الإنسان والحيثيات التي اقتضت بعث الأنبياء[47]، فخلـق الإنسان على الفطرة، وكان وعيه شهودياً، فطرأ الجحود والنسيان، فجاء الدين يذكر الإنسان بمعلوم لديه مسبق ويدعوه إلى لرقي وإلى الوعي الشهودي والاعتبار، فكـان بدء النبوة الذي يبدو فهمه أسهل من فهم ختمها[48] الذي نحاول رصد دلالاته.

يذكرنا القرآن بوحدة الناس على الحق قبل بعث الأنبياء ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة:213)،[49] ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (يونس:19)، تؤكد الآية الأخيرة أن هذا الاختلاف الذي أعقب وحدة الناس لم يكن عبثاً، إنما يرتبط بقضاء الله ومشيئته في ابتلاء الإنسان واستخلافه في الأرض؛ لذلك لم يعقب ذلك الاختلاف تدخل إلهي يوحد

---

[46] حنفي، حسن. **من العقيدة إلى الثورة**، بيروت: دار التنوير؛ المركز الثقافي العربي، 1988م، ج4، ص124.

[47] يحيلنا هذا الموضوع إلى نبوة آدم ويتعلق الأمر بالتساؤل عن بداية الاختلاف الذي اقتضى بعث الأنبياء هل هـو في حياة آدم فأوحي إليه؟، أم بعده فكيف كان نبياً قبل الاختلاف؟، أم أن آدم هو بداية لمرحلة جديـدة في الحيـاة أعقبت مرحلة لا تكليف فيها ؟ أسئلة محيرة ترتبط بالغيب الذي لا نمتلك تفاصيل كافية للحسم فيه، في ضوء مـا أمدتنا به النصوص من معطيات، والثابت في المسألة الذي يمكننا الاكتفاء به هو خلق الإنسان على الفطـرة وهـو الوحدة الأصلية في التكوين التي يمكن اعتبار الاختلاف طرأ عليه فاقتضى بعث النبيين الذين كان آدم أولهم.

[48] المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص163.

[49] أثارت هذه الآية جدلاً كبيراً بين المفسرين في تحديد الزمان الذي تحدثت عنه الآية ومدلولها في التاريخ الإنساني وقد أطال محمد عبده في تفسيرها وعرض آراء المفسرين حولها (انظر: عبده، محمد. **تفسير القرآن الحكـيم (تفسير المنار)**، القاهرة: دار المنار، ط4، 1954م، ج2، ص275-298) .

الناس[50]، إنما بعث فيهم الأنبياء ليرشدوهم بإرادة م إلى الأمة الواحدة التي تجمع الأنبياء في الخط الشهودي الذي كان عليه الناس ﴿إن هذه أمتكم أمةً واحدةً وأنا ربكم فاعبدون﴾ (الأنبياء: 92)، ﴿ياأيها الرسلُ كلُوا من الطيباتِ واعملُوا صالحا إني بما تعملُونَ عليم. وإن هذه أمتكم أمةً واحدةً وأنا ربكم فاتقُون﴾ (المؤمنون:51-52).

هذه الأمة الواحدة التي ينضوي تحتها جميع الأنبياء والرسل عبر التاريخ، بدءاً من أولهم، وانتهاءً بخاتمهم، إنما يربطها نسق النبوة الواحد، والدين الحق الذي جاءوا به، وباكتمال الدين وختم النبوة يكون مفهوم الأمة الواحدة قد اكتمل، وعلى أساسه يكون ختم النبوة بناء لأمة الأمم، وإلغاء للأمم العنصرية التي انحرفت بالأمة الواحدة[51]، فجاء ختم النبوة ليقطع مع المفهوم السائد للأمم، ويؤسس لأمة جديدة، ويبشر بمولد إنسان جديد في زمن جديد، ويؤطر العلاقة بالماضي، ويدعو إلى نقدها ومراجعتها هذا المعنى يتجلى بوضوح في دعوة القرآن لإ اء المقارنة، والاحتكام إلى الماضي، وترك المألوف منه في الماضي والتوجه لبناء الحاضر والمستقبل ﴿تلك أمةٌ قد خلت لها ما كسبت ولكُم ما كسبتم ولا تسألُونَ عما كانوا يعملُونَ﴾ (البقرة: 134، 141)، القطع كان ضرورياً مع هذا الحضور المستفحل للماضي في حاضر عصر الرسالة، والذي يفسره الرفض الحاسم من متلقيها لأي مراجعة له؛[52] لذلك كان الخطاب القرآني حريصاً على مواجهة هذا البناء بتكريس وعي جديد بالزمن، يفصل بين الماضي وحيثياته والمستقبل الذي ينبغي أن يتطلع إليه الإنسان، لتحقيق الاستخلاف الإلهي للإنسان.[53]

---

[50] ﴿ولو شاءَ الله لجعلكُم أمةً واحدةً ولكن ليبلُوكُم في ما آتاكُم فاستبِقُوا الخيراتِ إلى اللهِ مرجعكُم جميعا فينبئُكُم بما كُنتم فيهِ تختلِفُونَ﴾ (المائدة:48)، ﴿ولو شاءَ ربك لجعلَ الناس أمةً واحدةً ولا يزالُونَ مختلِفين﴾ (هود:118)، ﴿ولو شاءَ الله لجعلكُم أمةً واحدةً ولكِن يضِل من يشاءُ ويهدِي من يشاءُ ولتسألُن عما كُنتم تعملُونَ﴾ (النحل:93)، ﴿ولو شاءَ الله لجعلهم أمةً واحدةً ولكِن يدخِلُ من يشاءُ في رحمتِهِ والظالِمونَ ما لهم من ولي ولا نصِير﴾ (الشورى:8).

[51] مرسي، سيد أحمد محسب. **مقولات أهل الكتاب والفكر القرآن**، بيروت: المكتبة الثقافية، 1988م، ص8، 102.

[52] ﴿بلْ قالُوا إنا وجدنا آباءَنا على أمةٍ وإنا على آثارِهم مهتدون. وكذَلِك ما أرسلْنا من قبلِك في قريةٍ من نذِيرٍ إلا قالَ مترفُوها إنا وجدنا آباءَنا على أمةٍ وإنا على آثارِهم مقْتدونَ. قالَ أولو جِئْتكُم بأهدى مِما وجدتم عليهِ آباءَكُم قالُوا إنا بما أرسِلْتم بِهِ كافِرونَ﴾ (الزخرف: 22-24).

[53] النيفر، احميده. ختم النبوة: مولد إنسان جديد، **مجلة منبر الحوار**، عدد26 (خريف 1992م)، ص40-41.

مفصلة الزمان هذه يمكننا اعتبارها أولى دلالات ختم النبوة في التاريخ، ومنهجية القرآن في العلاقة مع التاريخ -الديني منه بالأخص- بإحياء النسق الحي فيه، والهيمنة على المحرف والطائفي منه، يؤكد عناية القرآن بالزمان، وتأكيده على بعث نبي الإسلام بين عالمين قديم وحديث -حسب عبارة محمد إقبال- فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته، ومن العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها، فللحياة في نظره مصادر أخرى للمعرفة تلائم تجاهها الجديد، ومولد الإسلام هو مولد العقل الاستدلالي، و"إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق؛ لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مِقود يقاد منه"،[54] نص إقبال هذا يحيلنا إلى طبيعة ختم النبوة والإجابة على الإشكالية الجوهرية التي تطرحها: إذ كيف يمكن التسليم بالحاجة إلى الوحي ثم الحكم بختمه؟ وكيف يمكن القول إن الرسالة الخاتمة هي الأولى، وأن ما أتى قبلها زمانياً هو بعدها ذاتياً، وما يختلف به عنها تحريف لها؟[55].

ما يمكن أن نجيب به على هذه الإشكالية هو تحديد طبيعة الإسلام بوصفه ديناً يستعيد الرسالة الإلهية في التاريخ، وينقد التدخل الإنساني في الدين، ويتجه إلى الإنسان بوصفه إنساناً بصرف النظر عن التصنيفات التي قد يضفيها عليه الزمان، أو المكان، أو النسب، أو التاريخ.

إن فكرة ختم النبوة بدلالتها على اكتمال الدين الحق الذي جاء به الرسل إنما تخص الدين الإلهي في علاقته بالإنسان، هذه العلاقة التي تتأسس على فطرة الإنسان وما أُوتيه من ملكات هي مناط الابتلاء والتكليف، فعلاقة الإنسان بالدين تتجه إلى بعدين: البعد الطبيعي الإنساني، والبعد الغيبي المتجلي في الوحي والنبوة، هذه الثنائية هي التي تحدد طبيعة الإسلام في ختمه للنبوة وتوجهه للمستقبل.

---

[54] إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1968 ، ص144.

[55] المرزوقي، أبو يعرب. **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص155 .

ما يتميز به الإسلام بوصفه ديناً -حسب أبي يعرب المرزوقي- هو اعتباره معطيات الوجود التشريعية قائمة الذات، مثلها مثل المعطيات الطبيعية، وجوداً وإدراكاً، فالوجود الشريعي الخاتم آية موازية للوجود الطبيعي، وهذا ما يعبر عنه بالفطرة، فلم يعد ممكناً في الإسلام الفصل بين الفكر الديني الغيبي (علوم الشريعة) والفكر الفلسفي العلمي (علوم الإنسان)، فقد جمع مفهوم الفطرة الإسلامي بين الدين المنزل (الوحي) والدين الطبيعي (الفكر الإنساني غير المنحاز)،[56] هذه الخاصية هي ما أشرنا إليه في الحديث عن منهج الجمع بين القراءتين كما يتجلى في القرآن، وما أسماه محمد إقبال (مولد العقل الاستدلالي) الذي يحيل القرآن عليه من خلال آيات الفكر والنظر التي يلح عليها بوصفها دليلاً عليه بما هو وحي إلهي، حتى وصف القرآن بإلحاحه على هذا البعد الإنساني بالواقعية،[57] فالتحام الدنيا بالدين هو الوحدة التي يتفرد بها الإسلام عن سائر الأديان.[58]

هذه الوحدة التي تميز الإسلام إنما تنضوي على معنى أهم يتفرع عن ختم الرسالة، وهو إلغاء الإسلام للسلطة الدينية والكهنوت إلغاء نهائياً، سواء ما كان منها وحياً عبر الأنبياء، أو تسلطاً من رجال الدين الذين يفرضون الوصاية على الناس باسم الله، بل إن القرآن[59] ينقد بشدة دور رجال الدين في التاريخ وما قاموا به من تحريف وتشويه من أجل مصالح شخصية، إن نفي السلطان الروحي وإلغاء الكهنوت هو أبرز دلالات ختم النبوة،[60] بل إنه يعد الفعل المؤسس للحضارة الإسلامية.[61]

---

[56] المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص11، 90، 94، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، مرجع سابق، ص107 .

[57] إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني**، مرجع سابق، ص144-146، بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف عدس، بيروت: مؤسسة العلم الحديث، 1994، ص280، أرمسترنغ، كارين. **الله والإنسان**، مرجع سابق، ص153.

[58] بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص287 .

[59] ﴿يأيها الذين آمنوا إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله﴾ (التوبة:34).

[60] إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني**، مرجع سابق، ص145، بيكوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص283، مرسي، سيد محسب. **مقولات أهل الكتاب والفكر والقرآن**، مرجع سابق، ص102.

إن إلغاء السلطات الدينية، والتوحيد بين الدين والدنيا في الإسلام عبر ختم النبـوة، له دلالة أهم وأعمق في التاريخ، ألا وهي إلغاء الإطلاق الـديني والعلمـي، بمعـنى أن الإنسان لم يعد بعد ختم النبوة يمتلك الحكم أي حكم، بصفة مطلقـة، سـواء علـى المستوى الديني، أو العلمي، فلم يعد أحد يستطيع أن يطلق حكمـاً باسـم الله، ولا أن يدعي أنه يعلم الحقيقة المطلقة باعتبارها المعنى النهائي للنص القرآني، كما أنه لا يستطيع أحد أن يزعم أن علمه الاجتهادي بالطبيعة هو حقيقة الطبيعة المطلقـة، هـذا النفـي للإطلاق يفيد امتناع الاستناد إلى غير الاجتهاد النسبي المعتمد على العقل، بوصفه ملكة فطرية نسبية مدركة للمعطيين الطبيعي، والشريعي بوصفهما فعلان إلهيان لا يعلمهما في ذاتهما إلا الله، الذي يمتلك العلم المحيط المنفي عن الإنسان: هاتان الحقيقتـان: الكونيـة (الطبيعية)، والشرعية (الأمرية)، لا تدركان بذاتهما بل بالإضافة إلى المجتهد الذي لا يمكن أن يدعي أنه سلطة روحية مطلقة، فالطبيعة والشريعة ليستا معلومتين إلا بمعنى أن كل ما هو ضروري منهما للوجود الإنساني جعله الله في متناول الإنسان، وذلك هـو معـنى الاستخلاف الذي جعله الله معلوماً للإنسان ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ (البقرة:255)، هذا الجانب الذي يشاء الله أن يعلمه الإنسان هو ما يمتلكه الإنسان من علم في الدين أو الطبيعة، وطابع علم كهذا يلازمه وصف النسبية التي هـي طبيعـة الإنسان، وإذا ادعى الإنسان الإطلاق في أي من الجوانب فإنه يتأله بـذلك، ويصـادر حرية الإنسان في البحث عن الحقيقة بما يمتلكه من مؤهلات.[62]

فختم الرسالة الذي ألغى السلطات الدينية، والإطلاق في الفكر الـديني والإنسـاني أسس لسلطة بديلة من خلال مهمة الاستخلاف التي كلف بها الإنسان عبر النظر في آلاء الله، والتدبر في آياته، والنظر في الكون، واستثمار ما سخره الله له للتعرف على الحقيقـة الكونية والشرعية، والاستفادة مما ييسره الله منهما للإنسان في تنظيم الحياة، والقيام بـأمر

---

[61] المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص12-13، **تجليات الفلسفة العربيـة**، مرجع سابق، ص134.

[62] المرزوقي، أبو يعرب. **تجليات الفلسفة العربية**، مرجع سابق، ص143، 522؛ **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص137، 195-199؛ وحدة الفكرين الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص79-83.

الله في الكون، والتحقق بالعبودية له، هذه المهمة التي كلف بها الإنسان هي الاجتهاد في شؤون الدين والدنيا بشروطه العلمية التي تبتعد به عن أن يكون اتباعاً للهوى.

وما دام الاجتهاد جهداً مفتوحاً لمن تأهل له من البشر فنتيجته طابعها نسبي، ومن ثَم فلا عصمة لأي من المجتهدين، ولم يبق غير إجماعهم بديلاً عن السلطة الروحية أو العلمية المطلقة، وذلك باعتبار انتفاء عصمة أي منهم عن الخطأ، مع تبرئة كلّ من الذنب عند مجانبة الصواب ما دام المجتهد قد بذل ما في وسعه فيما هو ممكن، والإجماع هذا، هو كأي اتفاق بين العلماء في أي علم من العلوم، فالعلم الاجتهادي النسبي هو العلم الوحيد الممكن في الإسلام.[63]

فسلطة الإجماع (النسبي) هي البديل العملي عن أي سلطة مطلقة، وبالأخص المؤسسة الدينية في الإسلام، التي ترتب عن امتناع تعينها أعمق الجروح في التاريخ الإسلامي (الحرب الأهلية بين المسلمين)، في الوقت الذي يشكل رفض الإسلام لها عبر عقيدة ختم النبوة كأهم مبدأ يمكن أن يفتح أفق الإنسان نحو المستقبل، ويوسع حرية حركته في الكون من أجل البناء، وإقامة العدل، وتحقيق الاستخلاف في الأرض.[64]

الاستخلاف الإسلامي الذي تميزت به الرسالة الخاتمة جعل التقابل بين الأديان ومختلف التيارات الفكرية هو الانضواء تحت أي من الموقفين المعرفيين الآتيين: الموقف الحلولي الجحودي الذي يوحد بين الإدراك والوجود؛ ليتخلص من مفارقات المعرفة الحلولية، والموقف الاستخلافي الشهودي الذي يرفض هذا التوحيد تسليماً منه بأن جوهر المعرفة هو تلك المفارقات ذاتها التي هي الإدراك الاستخلافيّ عينه، أو التسليم بالوجود الطبيعي والشريعي المتعالي على كل إدراك إنساني، والدال بتعاليه على وجود بارئه بدلالته على صفات أفعاله فيهما وعليهما، وذلك هو جوهر الإسلام الذي تحققت

---

[63] المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص85، ص266 .

[64] حول سلطة الإجماع والمؤسسة الدينية في الإسلام، المرزوقي، أبو يعرب. **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان** في **مهب العولمة**، بيروت: دار الطليعة، 1999م، ص: 167 وما بعدها، وانظر تعليقنا على رؤيته حول المؤسسة الدينية ضمن قراءتنا للكتاب المذكور في **مجلة الحياة الثقافية**، تونس، العدد133 (مارس2002)، ص55 وما بعدها. وحول الآفاق التي تفتحها النبوة الخاتمة انظر: احميدة النيفر، **ختم النبوة**، مرجع سابق، ص46 .

فيه وحدة سبيلي الوصول إلى الحقيقة بإطلاق، دون مقابلة بين أشكالها، فأغنت عن الوحي المتصل والسلطان الروحي المعصوم، وهو معنى ختم الوحي.[65]

فختم الوحي بما يحمله من دلالات ووسطية اختصت بها الرسالة الخاتمة، جعل من المسلمين شهداء على الناس﴿وكَذَلِك جعلْناكُم أُمةً وسطًا لِتكُونوا شهداءَ علَى الناسِ ويكُونَ الرسولُ علَيكُم شهيدا﴾ (البقرة:143)، شهادة ترتبط بالقوامة بالقسط والشهادة لله ﴿يا أَيها الَذِين آمنوا كُونوا قَوامِين بِالْقِسطِ شهداءَ لِلهِ﴾ (النساء:135)، وبالقوامة لله والشهادة بالقسط ﴿يا أَيها الَذِين آمنوا كُونوا قَوامِين لِلهِ شهداءَ بِالْقِسطِ﴾ (المائدة:8)، هذه القوامة لله وبالقسط لله أهلت المسلمين لهذه المهمة، بشرطية القيام بالجهاد في سبيل الله (الجهاد الاستخلافي) الذي أورث اجتباء الله للأمة الوارثة للأمم وبشهادة الرسول الذي ختم الرسالات على من آمن بختم النبوة؛ ليشهد المؤمنون بدورهم على الناس ﴿وجاهِدوا فِي اللهِ حق جِهادِهِ هو اجتباكُم وما جعلَ علَيكُم فِي الدينِ مِن حرجٍ مِلةَ أَبِيكُم إِبراهِيم هو سماكُم الْمسلِمِين مِن قَبلُ وفِي هذَا لِيكُونَ الرسولُ شهيدا علَيكُم وتكُونوا شهداءَ علَى الناسِ﴾ (الحج: 78). فالمؤمنون بالرسالة الخاتمة يتولون مهمة الرسول في شهادته على الناس، وذلك في تجسيد عملي لختم النبوة، ومباشرة الإنسان لرسالة الله من غير الرسل، وفي ذلك شهادة على سن الرشد الذي بلغته الإنسانية، فتولت بعض وظائف النبوة عبر المنهجية الجديدة التي كرستها الرسالة الخاتمة. رسالة الأنبياء التي ستتولاها الأمة الخاتمة عبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، جعلت منها بهذا الأداء المشروط خير أمة أخرجت للناس ﴿ولْتكُن مِنكُم أُمةٌ يدعونَ إِلَى الْخيرِ ويأْمرونَ بِالْمعروفِ وينهونَ عن الْمنكَرِ وأُولَئِك هم الْمفْلِحونَ﴾ (آل عمران:104)، ﴿كُنتم خير أُمةٍ أُخرِجت لِلناسِ تأْمرونَ بِالْمعروفِ وتنهونَ عن الْمنكَرِ وتؤمِنونَ بِاللهِ﴾ (آل عمران:110).

فانقطاع الوحي، وختم الرسالات، ومباشرة الإنسان للاستخلاف من غير رسل ليس مصادرة على التاريخ وسنة الله فيه، فليس ختم النبوة إعلاناً عن عدم حاجة الإنسان إلى الإرشاد الإلهي، إنما هو تحول في علاقة الإنسان بالغيب، وتكليف جديد

[65] المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص122 .

كلف به الإنسان، وهو اكتشاف شرع الله وأمره عبر منهجية جديدة، وهي الاجتهاد في فهم الكتاب الخاتم والنص المهيمن الذي اختزل الكتب، واستحوذ على جوهرها، وهيمن عليها؛ لذلك كان تعليم الناس الكتاب والحكمة من وظائف الرسول الخاتم، ﴿هو الذِي بعثَ فِي الْأُميين رسولًا مِنهم يتلُو علَيهم آياتِهِ ويزكيهم ويعلمهم الْكِتاب والْحِكْمةَ وإِنْ كَانوا مِن قَبلُ لَفِي ضلَالٍ مبِينٍ﴾ (الجمعة:2)[66]، لذا فإن ختم النبوة لا يعني القطع مع آثارها والكتاب المعادل لها، كما فهم ذلك بعض الدارسين،[67] فالختم ليس قطعاً لمصدرية الوحي في مسيرة الإنسان، إنما هو تغيير في منهجية العلاقة مع الوحي، وتوحيد مصدرية المعرفة الدينية والطبيعية، وتنسيبهما، كما أوضحناه .

بهذه الأبعاد اكتمل الدين الحق، وتحددت معالم الرسالة الإلهية في الكون، وأصبح الماضي الديني نموذجاً للإنسان يعتبر من خلاله، ويستمد من سننه ومما أبقاه الله له من موروث البشرية الروحي ما يستعين به في اجتهاده بحثاً عن الحق، وبناء الحاضر، والتطلع إلى التي هي أقوم.

فكانت حياة الرسول ﷺ تجربة نظرية وعملية ونموذجاً حياً يجسد الانتقال إلى مرحلة ختم النبوة، فكانت سنته بياناً للقرآن، وسيرته تحقيقاً للقيم التي جاء بها، وكان يدرب أصحابه على الاجتهاد، ويوصي بالعلماء وذوي الاختصاص منهم؛ وذلك تأهيلاً لهم لما بعد التحاقه بالرفيق الأعلى، وكان أول اختبار للمسلمين بشأن فهمهم لطبيعة الصلة بالنبي ﷺ يوم معركة أحد عندما انهزم المسلمون، وأشيع أن الرسول قد قتل، فأنزلت الآيات تنبه المسلمين إلى طبيعة الرسول ومهمته،[68] وتكرر المشهد، لكن

---

[66] ﴿ربنا وابعثْ فِيهِم رسولًا مِنهم يتلُو علَيهم آياتك ويعلمهم الْكِتاب والْحِكْمةَ ويزكيهِم إِنك أَنت الْعزِيز الْحكِيم﴾ (البقرة: 129)، ﴿كَما أَرسلْنا فِيكُم رسولًا مِنكُم يتلُو علَيكُم آياتِنا ويزكيكُم ويعلمكُم الْكِتاب والْحِكْمةَ ويعلمكُم ما لَم تكُونوا تعلَمونَ﴾ (البقرة:151)، ﴿ لَقَد من الله علَى الْمؤمِنِين إِذْ بعثَ فِيهِم رسولًا مِن أَنفُسِهِم يتلُو علَيهِم آياتِهِ ويزكيهم ويعلمهم الْكِتاب والْحِكْمةَ وإِنْ كَانوا مِن قَبلُ لَفِي ضلَالٍ مبِينٍ﴾ (آل عمران:164) .

[67] الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت: دار الطليعة، 2001، ص91، وانظر نقدنا للكتاب المنشور في مجلة **إسلامية المعرفة** العدد: 27، (2002)، بعنوان "استخدام المناهج الحديثة في دراسة الإسلام".

[68] ورد في سبب نزول قوله تعالى:﴿وما محمد إِلا رسولٌ قَد خلَت مِن قَبلِهِ الرسلُ أَفَإِنْ مات أَو قُتِلَ انقَلَبتم علَى أَعقَابِكُم ومن ينقَلِب علَى عقِبيهِ فَلَن يضر الله شيئًا وسيجزِي الله الشاكِرِين﴾ (آل عمران:144) أنه لما أصاب المسلمين=

حقيقةً هذه المرة، وذلك عند وفاة النبي ﷺ، حيث أدرك المسلمون طبيعة التحول، واستطاعوا تجاوز المأزق من خلال وعيهم بما أهلهم له القرآن، فأدركوا أن الرسالة مستمرة من غير الرسول، وأن الرسالة أصبحت أمانة في أعناق المسلمين، وتجسيدها أصبح مسؤوليتهم، وكان حسمهم مسألة الخلافة على أنها سعي لتحقيق مقاصد الإسلام، وأن الخلافة لا تحمل أية ميزة للخليفة سوى المسؤولية عن تجسيد الهدي الذي جاء الرسول ﷺ به،[69] فقد أدرك المسلمون طبيعة التحول، واعتبروا تجربتهم مع الرسول ﷺ والتزامهم بسنته وهديه النظري والعملي، والتزامهم الجهاد والاجتهاد في أمور الدين والدنيا كفيل باستمرار الرسالة، وأداء الأمانة، فبذلوا جهدهم، وحاولوا، وفتحوا الطريق لمن بعدهم، لكن التاريخ لم يكن وفياً للرسالة دائماً، وكان من عوامل الانتكاس اعتبار التاريخ نفسه هو حصيلة الإسلام، وختم آفاقه بما ختمت به التجربة التاريخية، لكن ختم النبوة وتجربة الرسول كانت تتطلع إلى ما هو أقوم دائماً، ولم يحكم بالكمال لأي مرحلة تاريخية؛ لذلك كانت سيرة النبيين في القرآن والحديث عن الرسالات السابقة نماذج نظرية وعملية للسعي إلى الله، والرقي بالإنسان، فكان النبيون هم النموذج والأسوة، والمراحل التاريخية التي عاشوا فيها هي السنة والعبرة.

=القرح والقتل يوم أحد، وأشيع مقتل النبي ﷺ، تنازعوا، فقال أناس: لو كان نبيا ما قتل، وقال أناس من علية أصحاب نبي الله، قاتلوا على ما قاتل عليه محمد نبيكم حتى يفتح الله لكم، أو تلحقوا به، وورد أن رجلاً من المهاجرين مر على رجل من الأنصار وهو يتشحط في دمه فقال: يا فلان أشعرت أن محمدا قد قتل، فقال الأنصاري إن كان محمد قد قتل فقد بلغ فقاتلوا عن دينكم. (انظر: **تفسير الطبري**، بيروت: دار الفكر، 1405هـ، ج4، ص111).

[69] مما جاء في خطبة عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- بشأن بيعة أبي بكر قوله" ..وإن الله قد أبقى فيكم كتابه الذي به هدى الله رسوله ﷺ فإن اعتصمتم به هداكم الله لما كان هداه له"، ومما جاء في خطبة أبي بكر الصديق -رضي الله عنه- بعد مبايعته: "أما بعد أيها الناس فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإنْ أحسنت فأعينوني، وان أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم" (انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية**، بيروت: دار الجيل، 1411هـ، ج6، ص82).

خاتمة:

بدأت رسالة الإنسان عندما ختمت الرسالات، وأصبح كل فرد رسالياً من غير رسول، وذلك بما يمتلكه من مؤهلات سما بها عن سائر المخلوقات، فعلم الإنسان الأسماء وأنزلت عليه الكلمات والكتاب، وألغيت الوسائط بينه وبين الله، وكُلف بالسير والنظر في آفاق الكتابين، المسطور، والمعمور، فآفاق المعرفة الكونية مفتوحة، إذ النظام الكوني من الإحكام ما لا يحيط به الإنسان، وآفاق المعرفة القرآنية مفتوحة - أيضاً- فالنص القرآني محكم إحكاماً يجعله لا يخلَق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، ومن ثَم فختم النبوة جعل آفاق الإنسان بلا حدود، وكل سعي لتطويق المعرفة الدينية أو الكونية هو قتل لآفاق الإنسان التي فتحها الإسلام للإنسان ﴿قُلْ لَو كَانَ الْبحر مِداداً لِكَلِماتِ ربي لَنفِد الْبحر قَبلَ أَنْ تنفَد كَلِمات ربي ولَو جِئْنا بِمِثْلِه مدداً﴾ (الكهف:109)، ﴿قُلْ سِيروا فِي الْأَرضِ فَانظُروا كَيف بدأَ الْخلْق﴾ (العنكبوت:20).

هذه الآفاق القرآنية والكونية ينبغي السعي لاكتشافها والتعرف عليها، ولا يتم ذلك إلا من خلال تعميق البحث في مناهج المعرفة ونقدها، فمقولة نضوج بعض العلوم واحتراقها إنما تعني العجز عن توليد الأفكار والمعاني، وهذا لا يرجع إلى طبيعة الموضوع بقدر ما يرجع إلى آلية تناوله، وبالخصوص ما يتعلق بالقرآن الكريم الذي لا تنضب معانيه، فلا بد من تطوير آليات التعامل مع القرآن الكريم واستنباطه، وذلك لا يعني القطع مع أصول التفسير وقواعده إنما تطويرها والاستفادة من المناهج في تعميقها، فحديث القرآن عن الرسل والرسالات يشتمل على آفاق واسعة، وسنن إلهية في الكون لا تكشف عنها التفاسير التقليدية ومناهجها، وكذلك فيما يخص مفاهيم النبوة والرسالة والأديان، بل والنظام المفاهيمي في القرآن بشكل عام، فالقرآن هو البديل عن الوحي بعد ختم النبوة، وآفاق المعرفة مرتبطة باكتشاف معانيه مقرونة بالنظر في الكون، واكتشاف نظامه، والعلوم الدالة على إحكامه وتسخيره للإنسان.

المقاصد الضرورية
بين مبدأ الحصر ودعوى التغير

عبد النور بزا*

مقدمة

إن دعوى مراجعة حصر المقاصد الضرورية في المقاصد الخمسة المشهورة قديمة التداول في الدرس الأصولي المقاصدي، لكنها ما زالت بحاجة إلى المزيد من المراجعة والتحرير. وقبل النظر في هذه الدعوى، يجدر بي أن أشير ابتداء إلى أن "الإشكال" ليس في كون هذا المقصد أو ذاك مقصداً شرعياً، وإنما هو: هل هذا المقصد الشرعي أو ذاك مقصد شرعي ضروري أو لا؟

فهذا هو الإشكال الذي نروم الاجتهاد في تجديد النظر فيه، وتحرير القول بشأنه بقدر الإمكان؛ إذْ "معرفة الإشكال عِلْمٌ في نفسِهِ وفَتح مِن الله -تعالى-."[1]

وقد تصدت هذهِ الورقةُ لهذا الإشكال من خلال معالجة موجزةٍ لماهيةِ المقاصد الضرورية وأدلتها ومعاييرها، وبيان مجمل الإضافات المقاصدية القديمة ومراجعتها، وبيان مجمل الإضافات المقاصدية الحديثة ومراجعتها.

---

* إجازة في الدراسات الإسلامية، وإجازة من المدرسة العليا للأساتذة، أستاذ في التعليم الثانوي بالمملكة المغربية.

[1] القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الفروق**. تحقيق: محمد أحمد سراج. وعلي جمعة محمد، القـاهرة: دار السلام، 2001م، ج1، ص241.

والمقاصد الضرورية هي: "التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقِدت لمْ تجرِ مصالحُ الدنيا على استقامةٍ بلْ على فسادٍ و ارجٍ وفَوتِ حياةٍ، وفي الأخرى فوت النجاةِ والنعيم والرجوع بالخسران المبين."[2]

و ذا يظهر أن المقاصد الضرورية أساس نظام الشريعة والحياة، بحيث إذا أُقيمت أُقيمت الحاكميةُ الإلهيةُ، واستمرت الحياةُ البشريةُ. وإذا اختلت اختل نظام العمران، وفني الإنسان، وشقي يوم القيامة. ولذلك لا يمكن الاستغناء عنها أبداً؛ لأن جميع المصالح الدنيوية والأخروية ترتبط ا وتدور عليها وجوداً وعدماً. فـ"مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم، لذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنيا عليها، فإذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود -أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف- وكذلك الأمور الأخروية، لا قيام لها إلا بذلك."[3] وإذْ وضحت ماهيةُ المقاصدِ الضرورية فإلى النظر في أدلتها.

أولاً: أدلة المقاصد الضرورية.

إن المقاصد الضرورية لا تجد أدلة تأصيلها في آيات القصاص والحدود وأحاديثهما فقط كما ظن البعض[4]، بل تجد تأصيلها في ثلاثة أدلة، وهي: النص، والعقلُ، والواقع.

1. دليل النص:

أما دليل النص فهو الدليل الشرعي الأول ممثلاً في الكتاب والسنة والإجماع، كما قال الإمام الغزالي:" مقاصد الشرع تعرف بالكتابِ والسنةِ والإجماع، فكل مصلحةٍ لا ترجع إلى حِفْظِ مقصودٍ فُهم من الكتابِ والسنةِ والإجماع... فهي باطلةٌ

---

[2] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي. **الموافقات** في **أصول الشريعة**، تحقيق: عبدالله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م، ج2، ص7. قال أبو إسحاق: "ومجموعها بالاتفاق خمسة، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال". انظر ج 2، ص13.

[3] الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص13.

[4] ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى الكبرى**. مكتبة ابن تيمية، د.ت، ج11، ص343.

مطرحةٌ"[5]. ولهذا كان دليلُ استقراءِ الشريعة "[6] من أعظم طرائق الاستدلال على مقاصد الشريعة."[7] وقد اعتمده الإمام الشاطبي في تأصيل قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، وفي تأصيل المقاصد الضرورية خاصة.

وقد عبر عن تأصيل قصد الشارع بقوله:" كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لا بد عليه من دليلٍ يستند إليه، والمستند إليه في ذلك، إما أن يكون دليلا ظنيا أو دليلا قطعيا. وكونه ظنياً باطلٌ، مع أنه أصلٌ من أصول الشريعة، بل هو أصلُ أصولها. وأصولُ الشريعةِ قطعيةٌ، فأصولُ أصولها أولى أن تكون قطعيةً. ولو جاز إثبا ا بالظن لكانت الشريعة مظنونةً: أصلاً، وفَرعاً، وهذا باطلٌ. فلا بد أن تكون قطعية، فأدلتها قطعية بلا بد. ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة... فلم يعتمد الناس (العلماء) في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من: الظواهر، والعمومات، والمطلقات، والمقيدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب

---

[5] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**. تحقيق وتعليق: محمد سليمان الأشقر. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997، ج1،ص430.

[6] الاستقراء:" هو عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات ". الغزالي. المستصفى. ج1، ص103. وحكمه قد يكون قطعياً أو ظنياً، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراءُ حكِم بِهِ في كل فرد يقدر" الشاطبي. الموافقات. ج3، ص221. وللتوسع في معرفة معنى هذا الدليل يمكن الرجوع إلى ما أورده د. نعمان جغيم في كتابه: **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**. الأردن: دار النفائس، 2002م، ص 217، 345. وما قاله الأستاذ الحسان شهيد في رسالته: منهج الاستقراء بين القطع والظن عند الإمام الشاطبي. ص 37، 227. (رسالة شهادة الدراسات العليا المعمقة بدار الحديث الحسنية. الرباط. المغرب) سنة 2002م.

[7] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي. دار الفجر، 1999م، ص 137.

الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على تلك القواعد. هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة."[8]

وأما تأصيل المقاصد الضرورية خاصة فقد عبر عنه قائلا: "اتفقت الأمة، بل سائر الملل؛ على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وعلمها عند الأمة كالضروري. ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين، يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد، ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه. وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك؛ لأن كل واحد منها بانفراده ظني، ولأنه -كما يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبرا واحدا دون سائر الأخبار- كذلك لا يتعين هنا؛ لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد، وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة و ـذا امتازت الأصول عن الفروع، إذْ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة، وإلى مآخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن بخلاف الأصول فإ ا مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاقٍ، لا من آحادها على الخصوص."[9]

وعليه، فإن كُل مقصد من المقاصد الضرورية الخمسة لم يثبت بآحاد النصوص، وإنما ثبت بكثرة النصوص المتواترة الواردة فيه بمختلف صيغها ودلالا ا ومتعلقا ا. ومن تفحص الشريعة وجدها مليئة من أولها إلى آخرها بما يدل دلالة قاطعة على صحة هذا الاستنتاج، و ـذا يتبين أن دليل استقراء الشريعة أهم ما يعولُ عليه في الاستدلال القطعي على المقاصد الشرعية العامة الكلية بأنواعها الثلاثة: الضرورية، والحاجية، والتحسينية بإطلاقٍ، وهو ما يؤكده دليل العقل.

2. دليل العقل:

إن الحديث عن دليل العقل يحيلنا على المسألة المعروفة في علمي: الكلام، وأصول الفقه، بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، وهي من المسائل الخلافية الكبرى التي انقسم

---

8 الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص37-39، و انظر ج3، ص3-11.

9 المرجع السابق، ج1، ص26-54.

الرأي الإسلامي بشأ ا إلى أربعة آراء أساسية، وهي: رأي المعتزلة، ورأي الأشاعرة، ورأي الماتريدية، ورأي ابن تيمية، وهذه خلاصتها مع بيان وجه الصواب فيها.

إن مسألة التحسين والتقبيح العقليين، تتلخص في الإجابة عن الأسئلة الآتية: هل الصفات القائمة بذوات الأشياء والأفعال صفات طبيعية موجودة فيها خِلْقة، أم هي مكتسبة طارئة عليها بحكم الشرع؟ وهل بمقدور العقل إدراك ما في الأشياء والأفعال من أوصاف؛ والحكم عليها بالحسن أو القبح، أم أنه لا قدرة له على ذلك إطلاقاً، وإن الأمر متوقف على حكم الشرع؟ وهل الإنسان مكلف في الدنيا ومجازى في الآخرة بمقتضى العقل، أم أنه لا تكليف عليه ولا جزاء له إلا بعد مجيء الشرع؟ فهذه التساؤلات هي المحاور الأساسية للمسألة أعلاه، ولكل وِجهةُ نظرٍ فيها.

أما وجهة نظر المعتزلة[10] فتقوم على نظرية التحسين والتقبيح العقليين كما قال أئمة الاعتزال:" **إن** أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع. والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك، وورود التكاليف ألطاف الباري تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام..."[11] وجملة هذه النظرية أن الأشياء والأفعال ذات أوصاف طبيعية موجودة فيها ابتداء، تجعلها حسنة أو قبيحة في نظر العقل قبل مجيء الشرع. وهو معنى القاعدة الاعتزالية: "العقل قبل ورود السمع ". ومِن ثَم فالتكليف والجزاء من مقتضيات العقل ما دام قادرا على معرفة ما في الأشياء والأفعال من حسنٍ أو قُبحٍ، ومن صلاح أو فساد، ومن خير أو شر. وما بعثة الرسل ونزول الشرائع إلا من باب الألطاف الإلهية المؤكدة لمعارف العقل ومداركه لأصول الاعتقاد ومبادئ التشريع، فهذا محصلُ نظرية الاعتزال في المسألة.

---

10 المعتزلة فرقة كلامية إسلامية، والراجح في نسبتها أ ا ترجع إلى قول الإمام الحسن البصـري: "اعتـزل عنـا واصل"، فسمي هو وأصحابه معتزلة كما قال الإمام الشهرستاني في الملل والنحل، ج1، ص5.

11 الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، منشور امش كتاب: الفِصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، بيروت: دار الفكر، 1980، ج1، ص57-74.

وتتبنى وجهة نظر الأشاعرة[12] نظرية التحسين والتقبيح الشرعيين، كما قال مؤسسها الإمام أبو الحسن الأشعري:" والواجبات كلها سمعية، والعقل ليس يوجب شيئا، ولا يقتضي تحسينا ولا تقبيحا، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل، وبالسمع تجب. قال الله تعالى: وما كُنا معذِبين حتى نبعثَ رسولاً (الإسراء: 15).[13] وجملة هذه النظرية: أن الأشياء والأفعال لا تحمل في ذا ا أوصافا حسنة ولا قبيحة، بل الحَسن منها ما حسنه الشرع، والقبيح ما قَبحه. فما لم يحكم الشرع بحسنها أو قبحها فلا حسن ولا قُبح فيها؛ لتساويها في الحسن والقبح إلى أن يجيء الشرع فيحكم بما شاء على ما شاء منها بالحسن أو القبح فتصير -حينئذٍ- حسنةً أو قبيحةً بحكم الشارع وأما العقل فلا قدرة له على إدراك ما في الأشياء والأفعال من حسن أو قبح، ولا حق له في الحكم بشيء من ذلك. أي ما في الأشياء والأفعال من مصالح أو مفاسد.

وهو ما قرره الإمام الشاطبي قائلاً: "إن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشرع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح. فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلا أن لا تكون كذلك، إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح. فإذا كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع، بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس،"[14] بمعنى أن المصالح ليست في ذا ا مصالح، ولا المفاسد في ذا ا مفاسد ابتداًء، بل يمكن أن ينعكس الأمر بينهما تماما بناء على قولهم بـ"مبدأ التجويز."[15] فهذا مجمل وجهة نظر الأشاعرة في المسألة.

---

[12] الأشاعرة فرقة كلامية إسلامية، تنسب إلى إمامها: أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشـعري (ت445هـ)، وهـو صاحب كتاب مقالات الإسلاميين.

[13] المرجع السابق، ج1، ص133.

[14] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص239،253.

[15] مبدأ التجويز من المبادئ الأشعرية ومعناه أنه " يجوز عندهم أن يأمر الله بالشرك بالله، وينهى عن عبادته وحده. ويجوز أن يأمر بالظلم والفواحش، وينهى عن البر والتقوى. والأحكام التي توصف ا الأفعـال مجـرد نسـبة وإضافة فقط، وليس المعروف في نفسه معروفا عندهم، ولا المنكر في نفسه منكرا عندهم...". ابـن تيميـة، **مجموع الفتاوى**، ج8، ص433.

وحاصل وجهة نظر الماتريدية[16] فحاصلها أن معرفة حقائق الأشياء والأفعال وما فيها من حسن أو قبح أو نفع أو ضرر، كل ذلك من مدارك النظر، إضافة إلى الحواس ومجيء الأخبار ا، كما قال الإمام أبو منصور الماتريدي:" سبيل العلم بحقائق الأشياء هي: العيان، والأخبار، والنظر ... وأن محاسن الأشياء ومساوئها، وما قَبح من الأفعال وما حسن منها فإنما اية العلم ا وقوع الحواس عليها وورود الأخبار... والنظر فيها. وعلى ذلك أمر المكاسب الضارة والنافعة."[17] وبناء عليه فـ" قد ثبت حسن معرفة المنعم (الله) والشكر له في العقل وقبح الجحود له والكفران بنعمته."[18] ولهذا، فلو لم يكن العقل قادراً على معرفة الله، وما تنطوي عليه الأفعال والأحكام من مصالح أو منافع لما استطاع أحد أن يصدق الرسل فيما جاءوا به؛ لأن " ما حسنته العقول وقَبحته دعا إليه الرسل، كالصدق، والعدل بالنسبة للمحاسن، والجور، والكذب بالنسبة للقبائح".[19] وكل ذلك من مسلماتِ العقول ابتداءً و"حق القول في العقول، وهو القيام بشكر المنعم، ومعرفة حقيقة النعم، والنهي عن كفران المنعم، والجهل بحقيقة النعم. ولولا ذلك لم يحتمل أحد الأمر والنهي ابتداءً".[20] ولذلك "فالعقل والنظر اللذان ما تعرف المنافع والمضار أحق أن لا يهملا."[21]

وهذه الدعوة المتكررة من أبي منصور إلى الاحتفاء بالعقل، والإشادة بقدرته على اكتساب المعارف لا تعني استغناءه بذاته عن الرسل، ولا بإطلاقية معارفه واستقلاله فيها عن خالقه، وإنما هي من باب تقدير العقل والاعتراف بقيمته وقدرته المعرفية وعدم إلغائه بالمرة ليس إلا؛ لأن " العقل إذ هو سبب مخلوق؛ له حد كغيره من أسباب

---

[16] الماتريدية: فرقة كلامية إسلامية، نسبة إلى مؤسسها: أبو منصور الماتريدي. (ت 333 ه).

[17] الماتريدي، أبو منصور. **كتاب التوحيد**، تحقيق: فتح الله خليف، الإسكندرية: دار الجامعات المصـرية، د. ت، ج1، ص10.

[18] المرجع السابق، ص. 1-100، 181.

[19] المرجع السابق. ج1، ص78.

[20] المرجع السابق. ج1، ص256

[21] المرجع السابق. ج1، ص136.

الإدراك، يعترضه ما يعترض غيره مع غموض الأشياء واستغلاقها"[22] ومعلوم أن المخلوق، كيفما كان، فهو محدود القدرات، نسبي المعارف. وما عجز العقول عن الإحاطة بجميع العلوم، واختلافها في إدراك المصالح وتقديرها، وتفاو ا في الحكم على الأشياء والأفعال، واحتياج بعضها إلى بعض في طلب التعاون والمشورة... إلا دليل على انتهاء عاقبة العقول إلى من يعينها ويردها إلى ما جعِلت له من الصلاح والمعرفة. ومعلوم أنْ لا أحد أعلم بذلك ممن خلقها وأنشأها وفي ذلك لزوم القول... بحاجة العقول للرسل، وعجز العقول عن الإحاطة بالكل.[23] فالعقل عند الماتريدية، وإن كان قادراً على معرفة الحسن والقبح، فهو" عاجز بنفسه؛ لأنه آلة، والآلة لا تعمل بدون الفاعل، فلا يصلح أن يكون موجباً بنفسه شيئاً، ولا مدرِكاً بنفسه حسن الأشياء وقبحها."[24] ولذلك فهو غير كافٍ في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة إلا بانضمام دليل الشرع إليه، وتوفيق الله له من قبل ومن بعد؛ فكم من عاقل لما حرم الهداية والتوفيق لم يهتدِ إلى سواء الطريق، ولم يعرف سبيل الرشد بعقله فهلك. وكم من مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد، ثم لما أدركه الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد... فثبت أنه لا كفاية بالعقل بحال، ولا معونة إلا من عند الكريم المتعال.[25]

ولهذا؛ حصر الماتريدية قدرة العقل في معرفة حسن شكر المنعم قبل مجيء الرسالة؛ لأنه لا عذر لأحد في الجهل بخالقه وهو يتأمل مظاهر الخلق، ويتعلم من التجارب.[26]

---

22 المرجع السابق، ج1، ص183.

23 المرجع السابق، ج1، ص182-186. بتصرف.

24 البخاري، عبد العزيز، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، بـيروت: دار الكتـب العلميـة، 1997، ج4، ص328.

25 المرجع السابق، ج4، ص328،329. بتصرف

26 المرجع السابق، ج4، ص330-333. بتصرف. ذكر عبد العزيز البخاري أنّ وجوب الإيمان بالعقل مروي عن أبي حنيفة، وأنه قال: "لا عذر لأحد في الجهل بخالقه؛ لما يرى من خلق السماوات والأرض وخلق نفسه وسائر خلـق ربه". وقال: "لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم ". قال: "وعليه مشايخنا من أهـل السـنة والجماعة، حتى قال الشيخ أبو منصور الماتريدي في الصبي العاقل: "إنه يجب عليه معرفة الله تعـالى وإن لم يبلـغ الحنث. وهو قول كثير من مشايخ العراق". كشف الأسرار. 330/4. و ابن تيمية، درء تعارض العقـل والنقـل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكنوز العربية- الرياض، بدون ط، سنة 1391ه 61/9. 62. وهذا عندهم بنـاء=

وأما باقي التكاليف الشرعية فليست من موجبات العقل، بل تتوقف على مجيء الشرع، فتقوم به الحجة على المكلفين متى جاء. فهذا جامع هذه النظرية.

أما ابن تيمية فقد عرض وجهة نظره في مسألة التحسين والتقبيح العقليين في مواطن كثيرة من مصنفاته، وانتهى فيها إلى عدد من الخلاصات، حيث يرى ابن تيمية أن قضية التحسين والتقبيح العقليين من أعظم القضايا اليقينية، التي تفوق في يقينيتها القضايا الكلية العقلية، ودليله في ذلك أن كثيرا من الناس لا يعلمون عن المُسلماتِ العقلية شيئاً، مثل: عدم اجتماع النقيضين، كالنفي والإثبات، والوجود والعدم، بينما كل العقلاء يعلمون بالفطرة والحس والعقل والتجربة حسن العدل والصدق والعلم، وقبح الظلم والكذب والجهل، ويميزون بينها ويحبون الأولى، ويثنون على أهلها، ويكرهون الثانية، ويذمون أصحا ا؛ ولذلك فهي من أشهر المعلومات بين الأمم.[27] ويرى أنه لا خلاف بين سلف الأمة وأئمتها في قضية التحسين والتقبيح العقليين، فلم يقل أحد منهم: إن العقل لا يحسن ولا يقَبح، أو إنه لا يعلَم بالعقل حسن فعل ولا قُبحه... بل هذا من المحدثات في زمن أبي الحسن الأشعري.[28]

كذلك يرى أنه لا تماثل بين أوصاف الأشياء، ولا تشابه بين أحكام الأفعال، وأن الأوصاف والأحكام ليست نسبية أو إضافية فقط، بل كل فعل أو حكم يتصف في نفسه بما يتصف به من حسن أو قبح، أو نفع أو ضرر، أو ملاءمة أو منافرة، ويتميز به من غيره، وكل من ينكر الحسن والقبح العقليين، ويعد جميع الشريعة من قسم الامتحان، ويقول: إن الأفعال ليست لها صفات حسنة ولا قبيحة قبل الشرع فقد أنكر

=على قاعدة: "الواجبات العقلية لا يشترط فيها البلوغ، بل تجب قبل البلوغ بخلاف الواجبات الشرعية "، انظـر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج9، ص59.

[27] ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **الرد على المنطقيين**، بيروت: دار المعرفة، د. ت، ج1، ص422-424. بتصرف.

[28] ابن تيمية. **مجموع الفتاوى الكبرى**، تحقيق حسنين محمد مخلـوف، بـيروت: دار المعرفـة، 1386هـ، ج5، ص295. بتصرف، وابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ج1، ص421 بتصرف.

الفطرة والعقل والشرع، وقوله ضعيف مخالف للكتاب والسنة ولإجماع السلف والفقهاء.[29]

أما صفات الأشياء وأحكام الأفعال فهي عند ابن تيمية صفات ذاتية ثابتة موجودة فيها ابتداء، وليست طارئة عليها بحكم الشرع، لكنها عند التحقيق ليست صفات لازمة، بل هي عارضة للأفعال بحسب ملاءمتها ومنافر ا لطبيعة الإنسان، فالحسن والقبح بمعنى كون الشيء محبوباً ومكروهاً، ونافعاً وضاراً، وملائماً ومنافراً، فهذه صفات ثبوتية لموصوفا ا، لكنها تتنوع بتنوع أحوالها وتتغير بحسب ما تقتضيه الحكمة الإلهية فيها من مصالح العباد.[30] وفيما يتعلق بالمعرفة العقلية المتعلقة بالتحسين والتقبيح فهي معرفة إجمالية، وليس بمقدور العقل أن يحيط بكل شيء علماً، فالعلم بوجود الله، وما يتصف به من مطلق صفات الكمال، وما يشتمل عليه خلقه وشرعه من منتهى الحكمة والمصلحة، ومعرفة الغاية التي تكون عليها عاقبة الأفعال من السعادة والشقاوة في الدار الآخرة، كل ذلك لا يعرف على وجه التفصيل إلا بالشرع.[31]

وأخيراً، فإنه لا تلازم بين التحسين والتقبيح العقليين، والتكليف والجزاء الإلهيين. فإذا كانت معرفة الحسن والقبح تتم مجملا بالعقل ابتداء، فالتكليف والجزاء لا يتم كل منهما إلا بالشرع مفصلا. وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح، فإ م قالوا: إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة ولو لم يبعث الله إليهم رسولا، وهذا خلاف النص، كما في قوله تعالى: وما كُنا معذِبين حتى نبعثَ رسولاً (الإسراء: 15)، وقوله: رسلاً مبشِرين ومنذِرين ِلئلا يكُونَ ِللناسِ علَى اللهِ حجةٌ بعد الرسلِ (النساء: 165)، إلى غير ذلك من النصوص الدالة على أن العقوبة قبل الحجة ليست

---

[29] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى الكبرى**، مرجع سابق، ج8، ص433-436 بتصرف. ابن تيمية. **النبوات**، القاهرة: المطبعة السلفية، 1386هـ، ج1، ص174. بتصرف.

[30] ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، 1406هـ، ج3، ص178 بتصرف.

[31] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى الكبرى**، مرجع سابق، ج3، ص115. بتصرف.

مشروعة، وأن الله لا يعذب إلا بعد الرسالة،[32] ومن لم تبلغه جملة لا يعذب أصلاً، ومن بلغته جملة دون بعض التفصيل لا يعذب إلا على إنكار ما قامت عليه الحجة الرسالية.[33] فهذا محصل رأي شيخ الإسلام في المسألة.

مما سبق نجد أن أنظار جميع المدارس الإسلامية قد تقاطعت في مسألة التحسين والتقبيح العقليين في مجالات، وتفردت هذه المدارس في مجالات أخرى، فقد تقاطع الجميع في القول بنسبية المعارف العقلية؛ فليس في علماء المسلمين -من مختلف المدارس- من قال بإطلاقية حكم العقل قبل مجيء الشرع فضلا عما بعد مجيئه، إذْ لا حاكم بإطلاق إلا الله وتقاطع المعتزلة والماتريدية وابن تيمية في القول بمبدأ التحسين والتقبيح العقليين، وثبوت أوصاف الأشياء والأفعال والتروك، واختلافها في الأحكام، ونفي مبدأ التجويز. وتقاطع الأشاعرة والماتريدية وابن تيمية في القول بمبدأ توقف التكليف والجزاء على مجيء الشرع انفرد المعتزلة بمبدأ التلازم بين التحسين والتقبيح، والتكليف والجزاء قبل إقامة الحجة على المكلفين بالرسالة، وانفرد الأشاعرة بنفي التحسين والتقبيح العقليين، وإنكار اختلاف أوصاف الأشياء والأفعال، واعتماد مبدأ التجويز. كما انفرد الماتريدية بوجوب شكر المنعم بالعقل قبل ورود الشرع، وتوقف باقي التكاليف على نزوله، وانفرد ابن تيمية بالقول بتغير أوصاف الأشياء والأفعال بتغير الأحوال، وما تقتضيه الحكمة الإلهية من رعاية المصالح.

وبالجملة، فعلى الرغم من كل هذه التجاذبات حول مسألة التحسين والتقبيح العقليين؛ فقد آل النظر فيها إلى الاتفاق بين مختلف المدارس الإسلامية، كما قال ابن القيم: "فقد رغب عن القول بنفي التحسين والتقبيح العقليين فحول الفقهاء والنظار من الطوائف كلهم، فأطبق أصحاب أبي حنيفة على خلافه، وحكوه عنه نصاً،

---

[32] المرجع السابق، ج3، ص240، وج8، ص435.

[33] المرجع السابق، ج12، ص493.

واختاره من أصحاب أحمد: أبو الخطاب، وابن عقيل، وأبو يعلى الصغير. ولم يقل أحد من متقدميهم بخلافه، ولا يمكن أن ينقل عنهم حرف واحد موافق للنفاة. واختاره من أئمة الشافعية الإمام القفال الكبير، وبالغ في إثباته، وبنى كتابه "محاسن الشريعة" عليه، وأحسن فيه ما شاء. وكذلك الإمام سعيد بن علي الزنجاني، بالغ في إنكاره على أبي الحسن الأشعري القول بنفي التحسين والتقبيح، وأنه لم يسبقه إليه أحد. وكذلك أبو القاسم الراغب، وكذلك أبو عبد الله الحليمي، وخلائق لا يحصون، وكل من تكلم في علل الشرع ومحاسنه وما تضمنه من المصالح ودرء المفاسد."[34] بل إن من كبار نفاة التحسين والتقبيح من اضطروا اضطراراً إلى التراجع والاعتراف بمصداقية نظرية التحسين والتقبيح العقليين، لكن بنوع من "التقية" والاحتياط في التعبير عنها، أمثال: الإمام الجويني، والغزالي، والشاطبي أما الإمام الجويني فقال: "ولسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربا ا اجتناب المهالك، وابتدار المنافع الممكنة، على تفصيل فيها وجحد هذا خروج عن المعقول."[35] فهذا النص أشبه بنظرية التحسين والتقبيح العقليين، وهو اعتراف واضح بوجود المهالك والمنافع التي تدركها العقول، وتفرق بينها، وتقتضي اجتناب الأولى وابتدار الثانية؛ لأن جحود مقتضيات العقول خروج عن المعقول.

وأما الإمام الغزالي فلم يمنعه من القول بالتحسين والتقبيح العقليين إلا حاجز الخوف من "الانتساب إلى الاعتزال " كما قال في حديثه عن مراتب المقاصد: "فأعلاها ما يقع في مراتب الضرورات، كحفظ النفس فإنه مقصود الشارع... والعقول مشيرة إليه وقاضية به لولا ورود الشرائع... ولا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذيرها المهالك، وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد... وإنما نبهنا على هذا القدر؛ كي لا ننسب إلى اعتقاد الاعتزال، ولا ينفُر طبع المسترشد عن هذا الكلام خِيفَةَ التضمخ بعقيدة مهجورة، يرسخ في نفوس أهل السنة جبنها.!! فليعتقد

---

[34] ابن القيم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **مفتاح دار السعادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، ج2، ص42.

[35] الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان** في **أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، الدوحة: مطابع الدوحة الحديثة، 1399هـ، ج1، ص91.

على هذا التأويل، أن العقول ترشد إلى الزجر عن القتل بالقصاص."[36] وقال في سياق تعليله لتحريم الخمر: "...فهذا -أيضا- مما لا يجوز أن تنفك عنه عقول العقلاء..."[37] فهذه نصوص واضحة الإقرار بإشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذيرها المهالك، وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد، وقضائها بحفظ النفوس، وإرشادها إلى الزجر عن القتل بالقصاص حتى ولو لم ترد به الشرائع، وقدر ا على تعليل تحريم شرب الخمر بكونه مفسدا للعقل؛ لأنه مما لا يجوز أن تنفك عنه عقول العقلاء. وهذا هو جوهر نظرية التحسين والتقبيح العقليين، إلا أن **أبا** حامد أبى الإعلان عنها صراحة، ولا عذر له غير قوله: "كيلا يظُن بنا ظان استمدادنا في هذه التصرفات من معتقدات أرباب الضلال، وطبقات الاعتزال!"[38]

وأما الإمام الشاطبي فقد اعترف في أكثر من نص بقدرة العقل على إدراك المصالح والمفاسد والتمييز بين المحاسن والقبائح في فترات انعدام الشرائع. فقال: "إن من تقدم ممن لا شريعة له يتبعها، أو كان له شريعة درست، كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه في النظر العقلي، وما اتفقوا عليه إلا لصحته عندهم، واطراد العوائد باقتضائه ما أرادوا من إقامة صلاح الدنيا... فهذا أمر توارد النقل والعقل على صحته على الجملة، وهو أظهر من أن يستدل عليه."[39] وقال في سياق آخر: "إن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوما في الفترات، واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم... وأن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودة، ومن هاهنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية... وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول وهي كثيرة."[40] وقال -

---

[36] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد. **شفاء الغليل** في **بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999، ص81.

[37] المرجع السابق**،** ص81.

[38] المرجع السابق، ص99.

[39] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص130.

[40] المرجع السابق، ج2، ص233وج3، ص19-23.

أيضاً-: "إن المشروعات المكية... كانت في غالب الأحوال... جارية على ما تقتضيه العادات عند أرباب العقول، وعلى ما تحكمه قضايا مكارم الأخلاق من التلبس من كل ما هو معروف في محاسن العادات والتباعد عن كل ما هو منكر في محاسن العادات... فكان أكثر ذلك موكولا إلى أنظار المكلفين... على حسب ما تستحسنه العقول السليمة في ذلك الترتيب..."[41]

فهذه كلها نصوص واضحة الدلالة على مدى قدرة العقل وإدراكه للمصالح والمفاسد، والتمييز بينها قبل مجيء الشرع، وقد سقتها كلها لأبرهن على أن الرأي العام الإسلامي مع قدرة العقل على إدراك المصالح والمفاسد، ومعرفة ما في الأشياء والأفعال من حسن أو قبح على وجه الإجمال والتقريب والتغليب، لا على وجه التفصيل والإطلاق والاستقلال الكلي والاستغناء التام عن شرع الله؛ لأن " العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي."[42] ولأن المعرفة المطلقة تتوقف على العلم المطلق بماهية الأشياء ابتداء. " وماهية الأشياء لا يعرفها على حقيقتها إلا باريها. فتسور الإنسان على معرفتها رمي في عماية."[43] والسبب في نسبية المدارك العقلية هو " أن الله جعل للعقول في إدراكها حدا تنتهي إليه، لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلا إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري في إدراك جميع ما كان، وما يكون، وما لا يكون لو كان كيف كان يكون، فمعلومات الله لا تتناهى، ومعلومات العبد متناهية، والمتناهي لا يساوي ما لا يتناهى. والحاصل من هذه القضية أنه ينبغي للعقل أن لا يتقدم بين يدي الشرع، فإنه من التقدم بين يدي الله ورسوله، بل يكون ملبيا من وراءِ وراءٍ."[44]

---

[41] المرجع السابق، ج4، ص169،170.

[42] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **الاعتصام**، تحقيق: محمد رشيد رضا، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د. ت ج1، ص47-46.

[43] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص40.

[44] الشاطبي، **الاعتصام**. مرجع سابق، ج2، ص131، 221، 318، 322، بتصرف. وانظر الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص61، و ج3، ص29، 30.

وهذا القَدر كافٍ للدلالة على مقصودنا من دليل العقل بما هو أداة معرفية منضبطة بمقاصد الشرع وحدود العقل نفسه، لا بما هو أداة معرفية متفلتة من كل ضابط عقلي أو مقصد شرعي لم تستفد منه البشرية غير تدمير مصالحها، كما يشهد بذلك زمان مرجعية العقل المجرد عن تسديد الوحي.

وعليه، إذا كان العقل قادرا على إدراك المصالح والمفاسد عموماً فأولى المصالح بالإدراك هي المصالح الضرورية الخمس؛ لشهرتها، وظهورها، وحاجة الناس إليها؛ إذ بدونها لا وجود للإنسان، فهي علة وجود الحياة البشرية وضمان استمرارها وحمايتها والمحافظة عليها من الفساد، وإلا آل العمران البشري إلى الفوضى فالخراب، وهو ما يشهد له دليل الواقع كذلك.

3. دليل الواقع:

وأما دليل الواقع فهو ما علم بالتجارب ومجاري العادات، أي: ما شهد له الوجود الحسي، وأفضت إليه المشاهدة ورصد واقع الحياة، فتبين أنه من الكليات الوجودية المتميزة بالثبات والظهور والانضباط والعموم وعدم التغير بتغير الزمان والمكان والأشخاص والأحوال، وكل ما يرتبط بالواقع العام، وهو ما جاءت الشريعة موافقة له، منسجمة معه، كما قال الإمام الشاطبي:" إن مجاري العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون، وأعني: في الكليات، لا في الجزئيات، والدليل على ذلك أنّ الشرائع بالاستقراء إنما جيء بها على ذلك. ولنعتبر بشريعتنا، فإن التكاليف الكلية فيها بالنسبة إلى من يكلف من الخلق موضوعة على وزان واحد، وعلى مقدار واحد، وعلى ترتيب واحد، لا اختلاف فيه، بحسب متقدم ولا متأخر، وذلك واضح في الدلالة على أن موضوعات التكليف -وهي أفعال المكلفين- كذلك. وأفعال المكلفين إنما تجري على ترتيبها إذا كان الوجود باقيا على ترتيبه، ولو اختلفت العوائد في الموجودات لاقتضى ذلك اختلاف التشريع، واختلاف الترتيب، واختلاف الخطاب، فلا تكون الشريعة على ما هي عليه، وذلك باطل."[45]

---

[45] الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص213. وانظر ما بعده إلى 227.

والمقاصد الضرورية هذا شأ ا، فهي باقية منذ وجودها على ما هي عليه من الكلية والثبات والاطراد والعموم والدوام، وهذا بين، إذْ قد عِلم أن مصالح الدنيا تدرك بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، كما قال الإمام العز.[46] وأعظم المصالح التي شهدت لها التجارب والعادات، ودل عليها منطق الفطرة والنظر في واقع الحياة، هي: المصالح الضرورية الخمس المعتبرة، كما قال الإمام الآمدي: "والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظرا إلى الوقوع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة."[47] وهكذا، فإنّ حصر المقاصد الضرورية في خمسة لم يأتِ عبثاً ولا وضِع اعتباطاً أو لمجرد الاتفاق والمصادفة، بل جاء نتيجة عملية بحث دقيق، ونظر متفحص في واقع الحياة، واستقراء واسع لمفردات الشريعة، كما قال الإمام ابن أمير الحاج: "حصر المقاصد الضرورية في هذه الخمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء."[48]

وعليه، إذا ثبت أن الشرع إنما جاء بأمور معتادة جارية على أمور معتادة، كما تقدم بيانه.[49] فذلك ما جعل "مقاصده تحظى بخاصيات الثبات والاطراد والعموم والإطلاق والاستمرار؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير ماية،"[50] شأنه في ذلك شأن القوانين الكونية الثابتة المطردة العامة المطلقة الباقية منذ خلق الله السماوات والأرض وما بينهما، وما فيهما من المنافع؛[51] لأن سنة الله في الخلق والشرع واحدة لا تتخلف ولا تختلف. فكما أن هناك سنناً كونية ثابتة،

---

[46] ابن عبد السلام، عز الدين. **قواعد الأحكام** في **مصالح الأنام**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج1، ص10. وانظر له أيضاً: **الفوائد** في **اختصار المقاصد**. تحقيق. إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر، 1996، ص41.

[47] الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد. **الإحكام** في **أصول الأحكام**، تحقيق سيد الجميلي، ط2، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1986م، ج3، ص300.

[48] ابن أمير الحاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد. **التقرير والتحبير بشرح التحرير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1983، ج3، ص144-143.

[49] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص217.

[50] المرجع السابق، ج1، ص54، وج2، ص213. بتصرف.

[51] المرجع السابق، ج2،ص213.

فهناك سنن شرعية اجتماعية مستقرة كذلك، وهو ما يعبر بشكل واضح عن وحدة الإرادة الإلهية على مستوى الخلق والتشريع، ويحقق التوافق والانسجام والتناغم بين النواميس الكونية والقوانين الشرعية، وينأى بها عن التناقض والتصادم والعبث. ﴿فِطْرَت اللهِ الَتي فَطَر الناس علَيها لا تبدِيلَ لِخلْقِ اللهِ ذَلِك الدين الْقَيم ولَكِن أَكْثَر الناسِ لا يعلَمونَ﴾ (الروم: 30). وهذا ما سعى إليه الإمام الشاطبي، إذْ "كانت غايته الوصول إلى كليات مقتبسة من الشريعة، تضاهي الكليات المقتبسة من الوجود، وتستوي معها في العموم والاطراد والثبوت من غير زوال، والحكومة على ما سواها من قول أو فعل."[52] وهو ما نص عليه بجلاء في المقدمة التاسعة من "الموافقات." وإذْ تبينت أدلة المقاصد الضرورية فإلى النظر في معاييرها.

ثانياً: معايير المقاصد الضرورية.

إذا كان الحكم على الشيء فرع عن معرفته فلابد من معرفة المعايير العلمية التي على أساسها نستطيع أن نقول: إن هذه المقاصد الشرعية ضرورية، وتلك غير ضرورية، فما هي هذه المعايير؟

إذا استقرأنا الفكر المقاصدي وجدنا أن المقاصد الشرعية الضرورية هي التي اجتمعت فيها الأوصاف الآتية، وهي أن تكون: ضرورية، وكلية، وقطعية،[53] ومطلقة، وعامة، و دائمة،[54] وثابتة، وظاهرة، ومنضبطة، ومطردة.[55] ومتى فُقِدت هذه القيود العشرة أو بعضها لم تعتبر من المقاصد الضرورية. والمراد بالضرورية: أ ا لابد منها،

---

[52] الميساوي، محمد الطاهر. **مقدمة مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور**، مرجع سابق، ص99.

[53] الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ج1، ص180،173. وانظر الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحـول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أبو مصعب محمد سعيد البدري، ط4، مؤسسة الكتب الثقافية، 1993، ج1، ص404. السبكي، علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب، **الإ اج شرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ، ج3، ص178.

[54] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص 54،،265و ج2، ص187-189و ج3، ص 65.

[55] ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 183، 184.

بحيث تتوقف عليها كل مصالح الدنيا والآخرة وجوداً وعدماً، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وبالكلية: أن تعم فائد ا جميع الناس، لا بعضهم دون بعض، أو في حالة مخصوصة دون حالة. وبالقطعية: أن تكون مقصودة للشرع لا بدليل واحد، بل بأدلة خارجة عن الحصر.[56] وبالإطلاق: أ ا غير مقيدة بزمان ولا بمكان ولا بأشخاص ولا بظروف وأحوال معينة. وبالعموم: أ ا عامة في جميع المكلفين، وليست خاصة ببعضهم دون بعض. وبالدوام: أ ا مستمرة باقية لا تزول لو قُدر بقاء العالم إلى ما لا اية.[57] وبالثبات: أ ا لا تتغير في حقيقتها، ولا تتبدل في جوهرها منذ وجودها إلى ايتها. وبالظهور: أ ا واضحة بينة، بحيث لا يختلف العقلاء في تشخيصها. وبالانضباط: أ ا لا تزيد ولا تنقص عن عدد معين مضبوط. وبالاطراد: أ ا لا تختلف باختلاف الأزمان والأماكن والأشخاص والظروف والأحوال.[58] وبالجملة، متى اجتمعت هذه المعايير العشرة في مقصد ما حصل اليقين بأنه مقصد ضروري لا بد منه لقيام مصالح الدنيا والآخرة، بحيث لو فُقِد فُقِد كل ما سواه.

وهذه المعايير الموضوعية لا سبيل إلى تحديدها إلا بطول التأمل، وتعميق النظر، واستفراغ الوسع في الاستقراء لموارد الشريعة ومصادرها، ومجاري العادات والتجارب، ومذاكرة أهل العلم، والاستئناس باجتهادات الأئمة المبرزين في الموضوع، كما قال الإمام ابن عاشور: "على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل، ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك؛ لأن تعيين مقصد شرعي -كلي أو جزئي- أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطر

---

[56] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، تحقيق: أبو مصعب محمد سعيد البدري، بيروت: دار الفكر، 1992، ج1، ص404.

السبكي، **الإ اج**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ، ج3، ص178.

[57] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص54، 265. و ج2، ص187-189. و ج3، ص65.

[58] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص183، 184.

عظيم. فعليه أن لا يعين مقصداً شرعياً إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد التشريعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم، وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع. فإن هو فعل ذلك اكتسب قوة استنباط يفهم ا مقصود الشرع."[59] وحاصل القول: كل ما كان من المقاصد الشرعية بحيث لا يمكن الاستغناء عنه بحكم حتميته النابعة من أوصافه الذاتية، وثبوته العلمي اليقيني الراجع إلى أدلته القطعية من الاستقراءات الشرعية المتواترة، والمدارك العقلية الراجحة، والعادات الواقعية المألوفة، فهو من المقاصد الضرورية، وكل ما لم يكن كذلك من حيث أوصافه وأدلته، فهو من المقاصد الحاجية أو التحسينية. وإذا تبينت معايير المقاصد الضرورية، فلنجمل القول في الإضافات المقاصدية القديمة.

ثالثاً: مجمل الإضافات المقاصدية القديمة.

إذا نظرنا في الإضافات المقاصدية القديمة على المقاصد الضرورية الخمسة المعلومة، وجدناها لا تخرج عما يأتي:

فهناك من أضاف " العِرض أو الأعراض " إلى مسمى المقاصد الضرورية فصارت ستةً، كالقرافي، (ت684 هـ)،[60] وابن السبكي، (ت771هـ)،[61] والشوكاني، (ت 1250هـ).[62] وهناك من عبر بـ" النسب أو الأنساب " وبـ" العِرضِ أو الأعراضِ "عن" النسل"، كالرازي، (ت606هـ)،[63] والبيضاوي، (ت685هـ)،[64] والإسنوي، (ت

[59] المرجع السابق، ص 168.

[60] القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **شرح تنقيح الفصول**، بيروت: دار الفكر، 1973م، ص391.

[61] ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **جمع الجوامع**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001، ص92.

[62] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، تحقيق: أبو مصعب محمد سعيد البدري، مرجع سابق، ص 366.

[63] الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين. **المحصول** في **علم أصول الفقه**، بيروت: دار الكتـب العلميـة، 1988، ج ، ص320.

[64] البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. **منهاج الوصول** إلى **علم الأصول**، بيروت: دار الكتـب العلميـة، 1984، ص 59.

772هـ).[65] وهناك من حددها في خمسة، لكنه عبر بـ"الأنساب" عن "النسل" مع إثبات "الأعراض" وإسقاط "الأديان"، كالقرافي،[66] والآبي، (ت827هـ).[67] وهذا وسابقه فيهما من عدم الحصر والضبط ما فيهما، ولو على مستوى اللفظ. وهناك من انتقد " مبدأ الحصر " من أصله وأضاف " العبادات الظاهرة والباطنة وحقوق العباد بعضهم على بعض " وغيرها من مشمولات المصالح الشرعية، فأصبحت غير محصورة في عدد معين كابن تيمية. (ت728هـ).[68] وهناك من قسم المصالح الشرعية إلى خمسة أقسام، وجعل حفظ المصالح الضرورية الخمس قسماً واحداً منها فقط، كابن فرحون، (ت 799هـ).[69] وفيما يأتي مراجعة هذه الإضافات المقاصدية.

1. إضافة العرض والنسب

أهم ما أضافه علماؤنا القدامى إلى المقاصد الضرورية الخمسة: العِرض، والنسب، وغيرهما مما تفرد به ابن تيمية (ت 728هـ)، وابن فرحون (ت 799هـ). فأما "العِرض" فهو من المقاصد الشرعية التي استأثرت باهتمام كثير من الأصوليين القدماء، فمنهم من لم يذكر "الأديان" وذكر "الأعراض"، كما قال الإمام القرافي: " الكُليات الخَمس، حكى الغزالي وغيره إجماع الملل على اعتبارها.. واختلف العلماء في عددها، فبعضهم يقول الأديان عوض الأعراض، وبعضهم يذكر الأعراض ولا يذكر الأديان."[70] ومنهم من عد العِرض مقصداً ضرورياً سادساً حسبما حققه الإمام القرافي -أيضاً- إذْ قال: "وفي التحقيق الكل متفق على تحريمه، فما أباح الله تعالى العِرض.. وكذلك لم يبح

---

[65] الإسنوي، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن. **نهاية السول** في **شرح منهاج الوصول**، القاهرة: عالم الكتب، 1443هـ، ج4، ص84،82،75.

[66] القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج4، ص1155.

[67] الآبي، صالح عبد السميع المالكي. **إكمال إكمال المعلم شرح مسلم**، بيروت: دار الكتـب العلميـة، 1994، ج6، ص121.

[68] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى الكبرى**، مرجع سابق، ج32، ص234،233.

[69] ابن فرحون، برهان الدين أبو الفداء إبراهيم بن محمد. **تبصرة الحُكام** في **أصول الأقضية ومناهج الأحكـام**، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت، ج2، ص105-106.

[70] القرافي، **شرح التنقيح**، بيروت: دار الفكر، 1973، ص391-392.

الأموال ولا الأنساب.. ولا العقول.. ولا النفوس.. ولا الأديان."[71] وهو ما ذهب إليه الإمام ابن السبكي فقال: " والمناسب ضروري فحاجي فتحسيني. والضروري: كحفظ الدين فالنفس فالعقل فالنسب فالمال والعرض."[72] ومنهم من دافع بقوة عن العرض وعده أولى بمسمى الضروري، فقال: "الضروري: وهو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمسة التي لم تختلف فيها الشرائع، بل هي مطبقة على حفظها، وهي خمسة: أحدها: حفظ النفس.. ثانيها: حفظ المال.. ثالثها: حفظ النسل.. رابعها: حفظ الدين.. خامسها: حفظ العقل..، وقد زاد بعض المتأخرين سادساً، وهو حفظ الأعراض، فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فدي بالضروري فهو بالضروري أولى، وقد شرع في الجناية عليه بالقذف الحد، وهو أحق بالحفظ من غيره، فإن الإنسان قد يتجاوز عمن جنى على نفسه أو ماله، ولا يكاد أحد يتجاوز عمن جنى على عرضه. ولهذا يقول قائلهم:

يهونُ علَينا أنْ تصاب جسومنا وتسلَم أعراض لَنا وعقُولُ"[73]

وهذا الذي قرره هؤلاء الأعلام بشأن "الأعراض" لا اعتراض عليه من حيث دلالته على أهميتها ووجوب حمايتها بما هو أنفس وأغلى منها، لكن الاعتراض على عدها من المقاصد الضرورية التي متى انعدمت انعدمت جميع متعلقا ا، كما بيناه في ماهيتها ومعاييرها. ولذلك نقول: لو عمت البلوى بالقذف والسباب والشتيمة في "الأعراض" بين الناس، هل ستفضي هذه البلوى العامة بالبشر جميعا إلى ايتهم العامة، أو أ ا لن تزيد على شيوع الخصومة والعداوة والبغضاء والمشاجرة وتفريق ذات البين، وما إلى ذلك من المشاكل العائلية والاجتماعية التي يعيش الناس معها في ضيق وحرج ومشقة وعسر حياة ليس إلا؟ لا شك أن أقصى ما تفضي إليه هذه البلوى هو سوء العلاقات الاجتماعية وتفككها؛ ولذلك كان حفظ "العرض" مما تحفظ به كرامة

---

[71] المرجع السابق، ص 392.

[72] السبكي، تاج الدين، **جمع الجوامع**، مرجع سابق، ص 92، 93.

[73] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب، بيروت: دار الفكر، 1992، ج1، ص 367.

الإنسان عن الإهانة، ويصان به شرفه عن الامتهان. وتحمى به مواقع المدح والذم منه عن سيئ الأقوال والشائعات، وكل ذلك مما ييسر التواصل ويسهل الاندماج بين فئات المجتمع، ويساعد على تمتين الروابط العائلية، ويضيق من منافذ الفرقة، ويقلل من أسباب تفسيخ النسيج الاجتماعي العام. ويشيع المحبة والألفة والائتلاف، وما إلى ذلك من المصالح العامة الرافعة للحرج والعنت والعسر والمشقة عن العلاقات العامة وهذه المعاني هي المستفادة من كلمة "عرض" في لسان العرب، إذ مدار دلالتها اللغوية على الحسب والنفس والبدن والجسد وموضع المدح والذم من الإنسان. وقد حققه ابن الأثير في النهاية فقال:" العِرض موضع المدح والذم من الإنسان سواء في نفسه أو في سلفه أو من يلزمه أمره."[74]

والصواب في المسألة هو ما ذهب إليه الإمام ابن عاشور، إذْ قال: "وأما عد "العِرض" من الضروري، فليس بصحيح... والصواب أنه من قبيل الحاجي."[75] وهذا ما انتهى إليه الأستاذ الريسوني في تعقيبه على ما سبق من كلام الشوكاني عن حفظ "الأعراض" إذْ قال: "والحقيقة أن جعلَ "العِرضِ" ضرورةً سادسةً توضع إلى جانب ضرورات: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، إنما هو نزول بمفهوم الضرورات، ومستوى ضرور ا للحياة البشرية، كما أنه نزول عن المستوى الذي بلغه الإمام الغزاليّ في تحريره المُركز والمُنقح لهذه الضرورات الكبرى. فبينما جعل الضروري هو حفظ النسل نزل بعض المتأخرين إلى التعبير بالنسب، ثم إلى إضافة العرض! وهل حفظُ الأنساب وصونُ الأعراض إلا خادم لحفظ النسل؟ ثم إن حفظ العرض ينقصه الضبط والتحديد، فأين يبدأ؟ وأين ينتهي؟ وما هو الحد الفاصل بين حفظ العرض وحفظ النسب؟

ولو جاز لنا أن نضيف ضرورة النسب وضرورة العرض لجاز لنا أن نضيف -من باب أولى- ضرورة الإيمان، وضرورة العبادة، وضرورة الكسب، وضرورة الأكل، إلى

---

[74] ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، 1992، ج7، ص172،170.

[75] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص223.

غير ذلك من الضرورات الحقيقية المندرجة في الضرورات الخمس والخادمة لها والحق أن ما كان هذا شأنه فهو مكمل للضروري، كما أشرت من قبل."[76] وفي هذا القدر من كلام الشيخ ابن عاشور، والأستاذ الريسوني ما يقطع بقيمة العِرض وأهميته، لكنه لا يرقى به إلى مرتبة المقاصد الضرورية، وإنما يبقى في حدود مرتبة المقاصد الحاجية الخادمة للمقاصد الضرورية، كما هو معلوم.

وأما حفظُ "النسبِ" فهو -كذلك- مما يجب الاعتناء به والمحافظة التامة عليه من الاختلاط والريبِ، كما قال إمام الزيتونة:" فَحِرص الشريعة على حفظ " النسب " وتحقيقه ورفع الشك عنه ناظر إلى معنى نفساني عظيم من أسرار التكوين الإلهي، علاوة على ما في ظاهره من إقرار نظام العائلة، ودرء أسباب الخصومات الناشئة عن الغيرة المجبولة عليها النفوس، وعن تطرق الشك من الأصول في انتساب النسل إليها، والعكس."[77] وكل هذا لا خلاف فيه، ومع ذلك فلا يمكن اعتبار حفظ "النسب" من المقاصد الضرورية، إذْ على فرض عموم البلوى باختلاط الأنساب حتى تصير المجتمعات البشرية مشاتل لتفريخ اللقَطَاءِ، أكانت هذه المجتمعات تهلك عن آخرها بسبب ذلك؟ فكم من لقيط مجهول نسب أحد الأبوين أو كِلَيهما، حي يرزق، لا يبالي من أين جاء. وإن ألَم به ما ألَم مِن الحزن والحسرة والمعاناة النفسية والاجتماعية، والإحساس بالنقص في مجتمع محافظ، فلا يبلغ به كل ذلك مبلغ فقدان الحياة. بل إن مجتمعات بكاملها أصبحت لا تعير أنسابها أي اهتمام وإن أصابها من ذلك ما أصابها من أزمات ومشاكل اجتماعية، فإنها لم تبلغ بها مبلغ الهلاك التام، كما هو واقع الحال في كثير من المجتمعات الغربية.

ولذلك عد المحققون حفظ "النسب" من المقاصد الحاجية المساعدة على انتظام مؤسسة الأسرة، وتوثيق الروابط العائلية، وإشاعة التكافل الاجتماعي بين أفراد العائلة، ودفع الإحساس بالدونية والمعاناة النفسية وسوء العلاقات الفردية والجماعية، وما إلى ذلك مما يندرج في مسمى المصالح الحاجية العائدة على النسل بمزيد من الحفظ والتزكية والتيسير كما قال الإمام ابن عاشور: "إنْ أُريد بحفظ "النسب" انتساب النسل إلى

[76] الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص48.

[77] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 326.

أصله. فقد يقال: إن عده من الضروري غير واضح؛ إذْ ليس بالأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيداً هو ابن عمروٍ، وإنما ضرور ا في وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم... فيكون حفظ "النسب" ذا المعنى بالنظر إلى تفكيك جوانبه من قبيل الحاجِي."[78] وفي هذا القَدرِ كفايةُ دلالةٍ على قيمة "النسبِ" وترتيبه في قائمة المقاصد الحاجية دون قائمة المقاصد الضرورية لمن تأمله.

2. إضافات ابن تيمية:

وأما ما أضافه ابن تيمية من حفظٍ "للعبادات الباطنة والظاهرة "، فمن أعظم مقاصد الشريعة وقواعدها التي لا صلاح للبشرية إلا ا، غير أن ما سجله بشأ ا من استدراكات على بعض الأصوليين لا يخرج في اية الأمر عن المقاصد الضرورية الخمسة، وما يحوم حولها من المقاصد الحاجية أو التحسينية فأما " مقاصد العبادات الظاهرة والباطنة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك مما هو في هذا المعنى من مصالح الدنيا والآخرة."[79] فهي من المقاصد الشرعية الراجعة إلى حفظ الدين بما هو إسلام وإيمان وإحسان في محصلته النهائية، كما قال الإمام الشاطبي: " فإن حفظ الدين حاصله في ثلاثة معان، هي: الإسلام، والإيمان، والإحسان."[80] وأما "ما شرعه الشارع من: الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق الجيران، وحقوق بعضهم على بعض"[81] فهي من المقاصد الحاجية. وأما "غير ذلك من أنواع ما أمر به و ى عنه؛ حفظا للأحوال السنية و ذيب الأخلاق، وما في هذا المعنى مما جاءت به الشريعة من المصالح"[82] فهي من المقاصد التحسينية.

---

78 المرجع السابق، ص 222.

79 ابن تيمية، **مجموع الفتاوى الكبرى**، مرجع سابق، ج32، ص234.

80 الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص20.

81 ابن تيمية، **مجموع الفتاوى الكبرى**، مرجع سابق، ج32، ص234.

82 المرجع السابق، ج32، ص234.

وهذا ما انتهى إليه الأستاذ يوسف أحمد البدوي في رسالته عن "مقاصد الشريعة عند ابن تيمية" -أيضاً- إذْ قال: "وأن ما ذكره من المقاصد من أنواع المعارف بالله تعالى ودعائه، إنما هو راجع إلى حفظ الدين الباطن والظاهر، فيما يتعلق بالله سبحانه، وفيما يتعلق بالعبد ثم إن ما ذكره من مقاصد الوفاء بالعهود.. وحقوق المسلمين بعضهم على بعض فإن هذا كذلك راجع إلى حفظ الدين وحفظ الضروريات الخمس الباقية، فهذه المقاصد إنما هي وسائل مكملة للضروريات الخمس شأ ا شأن باقي الأخلاق، وعلى هذا فلا خلاف بين ابن تيمية وغيره من الأصوليين في حصر المقاصد في الضروريات الخمس."[83]

وهناك استدراك آخر لشيخ الإسلام على "مبدأ الحصر الخماسي" للمصالح الضرورية، يقول فيه: "...ودفع المضار بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان التي حصر فيها بعض الناس المصالح، ومن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط، فقد قصر."[84] وهذا الاستدراك مجانب للصواب من وجهين:

أحدهما: أن حفظ المقاصد الضرورية الخمسة؛ لا يقتصر على حفظ الجسم فقط. بل هي أساس كل مصالح الدنيا والآخرة، كما وضح بما لا مزيد عليه في ماهيتها.

وثانيهما: أن حفظ المقاصد لا يقتصر على شرع العقوبات فقط، بل إن المقاصد كما تحفظ بشرع العقوبات من جهة دفع المضار عنها، تحفظ -أيضاً- بضمان ما يقيمها ويديمها من جهة جلب المصالح إليها.

وقد فَصلَ الإمام الشاطبي فيما تحفظ به المقاصد الضرورية من الجهتين في أماكن متعددة من الموافقات، منها قوله: "فأما الضرورية فالحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما: ما يقيم أركا ا ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعا ا من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها،وذلك عبارة عن مراعا ا من جانب

---

[83] البدوي، يوسف أحمد. **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، عمان: دار النفائس، 2000م، ص261-262.

[84] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى الكبرى**، مرجع سابق، ج11، ص343.

العدم.[85] وقوله: "إن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. ولم ترِد هذه الأمور في الحفظ من جانب العدم إلا وحفظها من جانب الوجود حاصل... وتفصيله مذكور في مظانه من "الموافقات."[86] و"مقاصد الشريعة" لابن عاشور.[87] و بذا يظهر أن حصر المقاصد الضرورية في الكُليات الخمس ليس فيه أي تقصير في حق مجموع المقاصد الشرعية، إذْ قد عِلم من الشريعة أن أعظم المقاصد جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة، وأن أعظم المفاسد ما يكر بالإخلال عليها، والاستقراء يبين ذلك.

3. إضافات ابن فرحون:

أهم ما أضافه هذا العالم في مجال المقاصد هو توسعه شيئاً ما في تقسيمها، حيث غدت أكثر تحديداً ووضوحاً، لكنه لم يأت بما يمكن اعتباره إضافة نوعية على المقاصد الضرورية الخمسة، بل كل ما جاء به لم يخرج عن حفظ هذه الضروريات[88] فقال -رحمه الله-: "اعلم أن الله -سبحانه وتعالى- شرع الأحكام لحِكَمٍ منها ما أدركناه، ومنها ما خفي علينا؛ رعيا لمصالح العباد، ودرءاً لمفاسدهم، تفضلاً لا وجوباً، وهي تنقسم إلى خمسة أقسام: والقسم الأول: شرع لكسرِ النفس، كالعبادات. (وهذا القسم راجع إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك).[89] والقسم الثاني: شرع لبقاء جِبِلةِ الإنسان، كالإذن في المباحات المحصلة للراحة، من: الطعام، واللباس، والمسكن، والوطء، وشبه ذلك. (وهذا القسم راجع إلى حفظ النفس والعقل والنسل من جانب الوجود أيضاً، كتناول المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات،

[85] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع ساق، ج2، ص8.

[86] المرجع السابق، ج2، ص8، وج3، ص33،36، وج4، ص20،21.

[87] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص220-222.

[88] ابن فرحون، **تبصرة الحُكام**، مرجع سابق، ج2، ص105،106.

[89] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص7، وج3، ص35، وج4، ص20.

والمنكوحات، والمركوبات الجوالب للأقوات، وغيرها مما تمس إليه الضرورات).[90] والقسم الثالث: شرع لدفع الضرورات، كالبيوعات، والإجارات، والقراض، والمساقاة؛ لافتقار الإنسان ما ليس عنده من الأعيان، واحتياجه إلى استخدام غيره في تحصيل مصالحه. (وهذا القسم راجع إلى حفظ النفس والمال من جانب الوجود بوساطة هذه المعاملات الحاجية).[91] والقسم الرابع: شرع تنبيهاً على مكارم الأخلاق، كالحض على المواساة، وعتق الرقاب، والهبات، والأحباس، والصدقات، ونحو ذلك من مكارم الأخلاق. (وهذا القسم راجع إلى حفظ النفس والمال وتجميلهما بوساطة هذه المعاملات التحسينية المفعمة بكمالات الآداب والمعاملات المزينة لمن تخلق ا مع عباد الله).[92] والقسم الخامس: وهو المقصود من القضاء بالسياسة الشرعية، شرع للسياسة والزجر، وهو ستة أصناف: الصنف الأول: شرع لصيانة الوجود، كالقصاص في النفوس والأطراف، (وهذا الصنف عائد إلى حفظ النفس من جانب العدم، وهو من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.)[93] والصنف الثاني: شرع لحفظ الأنساب، كحد الزنا. (وهذا الصنف آيل إلى حفظ النسل من جانب العدم، كما بيناه في مراجعتنا لمصلحة حفظ النسب).[94] والصنف الثالث: شرع لصيانة الأعراض؛ لأن صيانتها من أكبر الأغراض. (وهذا الصنف مندرج في باب النهي عن إذايات النفس والنسل، وحفظهما من جانب العدم، كما أوضحناه في مراجعتنا لمصلحة حفظ العرض).[95] والصنف الرابع: شرع لصيانة الأموال كحد السرقة وحد الحِرابة. (وهذا الصنف راجع إلى حفظ المال من جانب العدم؛ وهو من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

[90] المرجع السابق، ج2، ص8، وج3، ص34، وج4، ص20،21. وانظر أيضاً: ابن عبد السلام، عـز الـدين، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج2، ص62.

[91] المرجع السابق، ج2، ص9، وج3، ص35، وج4، ص20،21. وانظر أيضاً: ابن عبد السلام، عز الدين، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص200.

[92] المرجع السابق، ج2، ص9،10.

[93] المرجع السابق، ج2، ص8، وج3، ص35، وج4، ص20 .

[94] المرجع السابق، ج2، ص8، وج3، ص35، وج4، ص20.

[95] المرجع السابق، ج3، ص35، وج4، ص20،21.

كذلك).[96] والصنف الخامس: شرع لحفظ العقل كحد الخمر.(وهذا الصنف مرده إلى حفظ العقل من جانب العدم، وهو -أيضاً- من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).[97] والصنف السادس: شرع للردع والتعزير. (وهذا الصنف راجع إلى مكملات حفظ المصالح الخمس من جهة العدم؛ لأن التعزيرات مشروعة لدفع المفاسد التي ليس فيها قصاص ولا حد مقرر، وجامعه: الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر فيما تعلق بحقوق الله تعالى، أو بحقوق عباده، أو بالحقين معا).[98]

وهكذا، فكل ما ذكره ابن فرحون، لا يخرج عن دائرة المقاصد الضرورية الخمسة، فهو إما منها، أو خادم لها بكل ما من شأنه أن يوجدها ويبقي عليها في أحسن صورة، أو بكل ما من شأنه أن يقيها الإذاية، ويدفع عنها الضرر الواقع أو المتوقع. وخلاصة القول: إن كل ما أضافه قدماء أئمة فقه المقاصد إلى المقاصد الضرورية الخمسة، ليس منها عند التحقيق، وإنما هو إما من المقاصد الحاجية أو التحسينية الخادمة للمقاصد الضرورية بوجه من الوجوه.

رابعاً: مجمل الإضافات المقاصدية الحديثة.

من القضايا التي استأثرت باهتمام كثير من المهتمين بالفكر المقاصدي الحديث قضية إعادة النظر في حصر المقاصد الضرورية في الخمسة المشهورة، وهو ما عبر عنه الأستاذ أحمد الريسوني بقوله: "فحصر الضروريات في هذه الخمسة، وإن كان قد حصل فيه ما يشبه الإجماع، يحتاج إلى إعادة النظر والمراجعة...؛ لأن هذا الحصر اجتهادي، وأن الزيادة على الخمس أمر وارد منذ القديم كما رأينا، ولا أريد الآن أن أقرر شيئا قبل أوانه وفي غير موضعه، ولكن أقول: لنفتح هذا الموضوع بموازين العلم

---

96 المرجع السابق، ج2، ص8، وج3، ص34،35، وج4، ص21.

97 المرجع السابق، ج2، ص8، وج3، ص34،35، وج4، ص21.

98 المرجع السابق، ج2، ص10، وج3، ص34،35، وج4، ص20،21، وانظر أيضاً: ابن عبد السلام، عز الدين، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص100.

وأدلته."[99] ومجمل المقاصد التي أضافها علماؤنا المحدثون إلى المقاصد الخمسة لا تخرج عن: حفظ الفطرة، والسماحة، والنظام، والمساواة، والحرية، والعدالة، والكرامة، والحق، والأمن، والوحدة، والأخلاق، والسلام، والتعاون، والتعارف، وما إلى ذلك من القيم التكريمية الرفيعة، وهو ما يمكن الوقوف عليه فيما كتبه أمثال: ابن عاشور، وعلال الفاسي، وطه عبد الرحمن، وأحمد الريسوني، وجمال الدين عطية.[100] وكل هذه الإضافات لا خلاف في كو ا مقاصد شرعية معتبرة ذات أهمية بالغة في حفظ نظام الشريعة ومصالح الناس، وإنما الخلاف فيما أشرنا إليه من "إشكال" فيما قبل، وهو: هل الإضافات المذكورة مقاصد ضرورية فعلاً أم لا؟ فهذا هو جوهر الإشكال ولُبه الذي نواصل تجديد النظر فيه ونحن نستحضر ما جاء في ماهية المقاصد الضرورية وأدلتها ومعاييرها، فنقول: إن اعتبار هذا المقصد أو ذاك مقصد شرعي ضروري، أو حاجي، أو تحسيني ليس مسألة رغبة ذاتية، أو ميل شخصي، ولا مسألة تشه أو استجابةٍ عاطفيةٍ متسرعةٍ لضغوطاتٍ ما، ولا مسألة تظاهرٍ بالاجتهاد والإتيان بالجديد كيفما اتفق.! بل هي مسألة بحثٍ علمي محررٍ بقواعدِهِ ولوازمِهِ الضروريةِ المقررةِ بين أهلِهِ.

وعليه، فإنّ الاعتراض على حصر المقاصد الضرورية في الخمسة المشهورة، والدعوة إلى الزيادة فيها لا بد أن تستند إلى ما استند إليه القول بـ "مبدأ الحصر الخماسي" من الأدلة، أو إلى ما هو أقوى منه إن أمكن، وإلا بقيت دعوى تفتقر إلى الدليل؛ لأن القول بـ الزيادة على الضروريات الخمس، يحتاج إلى كثير من التأمل والاستقراء المستفيض لمصادر الشريعة ومواردها، والنظر في الواقع ومجاري العادات، ومراجعة ما قاله أهل العلم بشأ ا. وهو مالم أقف عليه في الأدبيات المعاصرة الداعية

---

[99] الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص44، 55، 358.

[100] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص241، 288، 299، 311. وانظر أيضـاً: الفاسـي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مؤسسة عـلال الفاسـي، ط4، 1991 ، ص235، 248، 266. وانظر كذلك: عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج** في **تقويم التراث**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994، ص111، 114. والريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص 44، 55، 358. وعطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2001، ص91، 105.

إلى تجاوز "مبدأ الحصر الخماسي!" فإذا نظرنا في الأدبيات المقاصدية الحديثة وجدنا فيها ثلاثة اتجاهات أساسية في النظر إلى المقاصد الضرورية: الاتجاه الأول: يمثله ابن عاشور، وعلال الفاسي. والاتجاه الثاني: يعبر عنه أحمد الريسوني وطه عبد الرحمن وجمال الدين عطية. والاتجاه الثالث: لـطه جابر العلواني، وهو صاحب "نظرية المقاصد الشرعية العليا الحاكمة" القائلة بخفض مقاصد الشريعة إلى ثلاثة، وهي: التوحيد، والتزكية، والعمران، بدل الزيادة فيها. وتفصيل هذه الاتجاهات فيما يأتي.

1. وجهة نظر ابن عاشور وعلال الفاسي

فقد ذهب ابن عاشور وعلال الفاسي إلى القول بتوسيع دائرة المقاصد الشرعية، ومواكبة الاجتهاد فيها بما يوافق مقاصد الشارع، ويحقق مصالح الأمة، لكنهما لم يقولا بإعادة النظر في "مبدأ الحصر الخماسي" للمقاصد الضرورية، أما ابن عاشور فقد أطال النفَس في استخلاص وتأصيل مجموعة مقاصد شرعية، ذات دلالات وأبعاد مصلحية حضارية في حفظ نظام الشريعة ومصالح الأمة والإنسانية جمعاء، أهمها: حفظ الفطرة، والسماحة، والنظام، والمساواة، والحرية، وحقوق الناس.[101] لكنه لم يضفِ عليها صفةَ "الضرورية"، سواء بالمعنى المتداول في هذا الكتاب، أو بالمعنى الذي تفرد به في تعريفها، إذْ قال:" فالمصالح الضرورية: هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فسادٍ وتلاشٍ. ولست أعني باختلال نظام الأمة هلاكها واضمحلالها؛ لأن هذا قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنية والهمجية، ولكني أعني أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها."[102] والمصالح الضرورية المعنية هي المقاصد الخمسة، بدليل قوله: "وقد مثلَ الغزالي في المستصفى،

---

[101] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجـع سـابق، ص189، 198، 202، 242-243، 288-289، 299، 311.

[102] المرجع السابق، ص 219.

وابن الحاجب، والقرافي، والشاطبي هذا القسم الضروري بـ: حفظ الدين، والنفوس، والعقول، والأموال، والأنساب..."[103]

والحق أن تعريف إمام الزيتونة ينطبق على مجموع المقاصد الحاجية الصرفة، أو المُنزلَة منزلةَ الضرورية بالخصوص، فهي التي متى اختلت بإطلاقٍ صارت حياةُ الأمةِ شبيهةً بحياة الأنعام. أما المقاصد الضرورية الخمسة فلا؛ لأنها إذا انخرمت لا تقف أحوال البشرية عند حد معينٍ من الفساد، بل تنجر إلى الفَناءِ العام، وهو ما أوضحناه في ماهية هذه المقاصد ومعاييرها.

وأما الأستاذ الفاسي فلم يختلف كثيراً عن ابن عاشور في القول بحفظ مقاصد: الفطرة، والسلام، والكرامة، والمساواة، والعدل، والأخلاق، وحقوق الإنسان أيضاً.[104] ولم يضفِ مثله صفة "الضرورية" على ما دونه من مقاصد؛ لتكون قريبة من أذهان المعاصرين بعد طول اشتغال بالموضوع وتريثٍ في التدوين على حد تعبيره."[105] وهكذا فجميع ما أضافه الإمام ابن عاشور والأستاذ الفاسي لا يمكن عده من المقاصد الضرورية، فالفطرة: هي الدين، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَقِم وجهكَ لِلدينِ حَنِيفاً فِطْرت اللهِ التِي فَطَر الناس عليها لا تبدِيلَ لِخلْقِ اللهِ ذَلِك الدين الْقَيم ولَكِن أَكْثَر الناسِ لا يعلَمونَ﴾ (الروم: 30). وقول رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-:" كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانِه، أو ينصرانِه، أو يمجسانِه..."[106] والفطرة هنا هي الإسلام.[107]

---

[103] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص219.

[104] الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مرجع سابق، ص69، 193، 225، 231، 235، 248، 266.

[105] المرجع السابق، ص 6.

[106] البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. **الجامع الصحيح**، كتاب الجنائز، باب: ما قيل في أولاد المشركين، رقم الحديث: 1319، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1987، ج1، ص465.

[107] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الفكر 1405هـ، ج21، ص40.

وأما فقدان الحرية، أو غياب العدالة، أو انعدام المساواة، أو شيوع التحارب، أو هضم حقوق العباد، أو تجزئة البلاد، وغير ذلك من المفاسد العامة والمظالم الشاملة فإن أقصى ما تنتهي إليه الحياة الإنسانية من جراءِ وقوعها أن يعيش الناس معيشة مليئة بالمعاناة البالغة، والمشاق الفادحة، والعسر المضني على جميع المستويات، لكن دون أن تبلغ الحياة البشرية إلى ايتها الحتمية، ولا أدل على صحة هذ المدعى مما تعرضت له البشرية على امتداد وجودها التاريخي إلى اليوم من: انتكاسات، وانحرافات، وأزمات، وانتهاكات، ومظالم، ومعاناة على جميع المستويات: النفسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وغيرها. ورغم كل ذلك فما زالت تتعايش مع مختلف آلامها ومآسيها، ولم يلحقها فَناءٌ منذ آلاف السنين، وهذا بخلاف ما لو فقدت المقاصد الضرورية الخمسة، فتلك اية التاريخ وفَناءُ العالَمِ. والله أعلم.

2. وجهة نظر الريسوني وطه عبد الرحمن وجمال الدين عطية:

اتفق أصحاب هذا الاتجاه على "دعوى الزيادة" على الضروريات الخمس، لكنهم اختلفوا في نظر م إليها، فمنهم من دعا إلى إعادة النظر في "مبدأ الحصر الخماسي" للمقاصد الضرورية، كالأستاذ أحمد الريسوني، ومنهم من سجلَ ما ظهر له من اعتراضات على هذا المبدأ، كالأستاذ طه عبد الرحمن، ومنهم من قَدم محاولةً نظريةً تطبيقيةً لمراجعة ذلك المبدأ من أصله، كالأستاذ جمال الدين عطية. أما الأستاذ الريسوني فقد اكتفى بالدعوة والتذكير بـ"إعادة النظر في حصر الضروريات في الخمس المعروفة بدعوى أ ا مسألة اجتهادية.. وأ ا ذات هيبة، ولا ينبغي أن نحرم من م لتها مقاصد أخرى لا تقل أهمية وشمولية عنها، وألمح إلى ما دعا إليه الأستاذ أحمد الخمليشي من جعل العدل وحقوق الفرد ضمن الضروريات من مقاصد الشريعة..."[108] وإذا كان الأستاذ الفاضل لم يقرر شيئا في الموضوع إلى اليوم فهو مبدئيا من المنتصرين إلى"دعوى الزيادة" على الضروريات الخمس ما دامت مسألة " الحصر الخماسي "للمقاصد الضرورية من موارد الاجتهاد بالأساس وهذا مما لا

---

[108] الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص 44، 55، 358.

مشاحة فيه؛ " لأن السابق وإن كان له حق الوضع والتأسيس والتأصيل، فللمتأخر الناقد حق التتميم والتكميل."[109] غير أن الاحتجاج بقابلية المسألة للاجتهاد ليس دليلاً كافياً للإقناع بفتح باب الزيادة في المصالح الضرورية حتى يشفع بما يكفي من الأدلة القاطعة بمشروعية تلك الزيادة، وإلا بقي مجرد دعوى بغير دليل، ومعلوم أن "الدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء."[110]

وقد سألت أستاذنا أكثر من مرة عن رأيه في "دعوى الزيادة" فأكد لي انتصاره لها، وأهم ما يراه جديراً بالإضافة إلى المقاصد الضرورية "مقصد الأخلاق"؛ لارتباط الأمم بها وجوداً وعدماً، كما قال أحمد شوقي:

وإنما الأُمم الأخلَاق ما بقِيت فَإنْ هم ذَهبت أخلَاقُهم ذَهبوا

وهذا مما لا خلاف فيه، غير أنه لا جديد فيه بالنظر إلى حقيقة الأخلاق في التصور الإسلامي. فالخلق بضم اللام وسكونها في لسان العرب هو: الدين.[111] وكذلك هي مكارم الأخلاق في شريعة الإسلام. لأن البعثة النبوية محصورة في إكمال حسنِ الأخلاق وصالِحِها ومكارمها بالاستقراء، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "بعثت لأتمم حسن الأخلاق."[112] و"إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق."[113] و"إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق."[114] ومن المعلوم أن أعظم ما في البعثة النبوية:

---

[109] الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج2، ص1147.

[110] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص295.

[111] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج10، ص86.

[112] مالك، مالك بن أنس. **الموطأ**، كتاب: حسن الخلق، باب: ما جاء في حسن الخلق، رقم الحديث: 1609، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت، ج2، ص904.

[113] أحمد، أحمد بن حنبل. **مسند أحمد**، كتاب: تتمة مسند أبي هريرة، باب: تتمة مسند أبي هريرة، رقم الحديث: 8729، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت، ج3، ص80 .

[114] البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. **سنن البيهقي الكبرى**، باب: بيان مكارم الأخلاق ومعاليها، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، 1994، ج10، ص191. وانظر ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **التمهيد** لما في **الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1991، ج16، ص254.

القرآن الكريم. وهو جامع الدين على الإطلاق. كما قال ابن عباس ومجاهد في تفسير قوله تعالى: ﴿وإنك لعلى خلقٍ عظيمٍ﴾ (القلم: 4). "على خلق: على دين عظيم من الأديان. ليس دين أحب إلى الله تعالى ولا أرضى عنه منه."[115] "وأيضا فإن ما ذكر في القرآن من مكارم الأخلاق، كان خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم."[116] وهو ما أخبرت به السيدة عائشة رضي الله عنها؛ عندما سئلت عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: "كان خلقه القرآن."[117] واقتصرت في خلقه على ذلك. فدل على أن قوله وفعله وتقريره راجع إلى القرآن. لأن الخلق محصور في هذه الأشياء، ولأن الله جعل القرآن تبيانا لكل شيء."[118] ومن المعلوم "أن القرآن هو كلية الشريعة، وهو على اختصاره جامع، ولا يكون جامعا إلا والمجموع فيه أمور كليات. لأن الشريعة تمت بتمامه، لقوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ (المائدة: 3). فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كليا ا المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، ومكمل كل واحدٍ منها."[119]

وهذه النظرة القرآنية الكلية إلى "مقصد الأخلاق" وشموليته لجميع مناحي الحياة الخاصة والعامة تؤكد بأن أخلاق الشريعة غير محصورة في مرتبة المقاصد التحسينية، و"إنما هي نظام متكامل لحياة شاملة، نظام يوجه ويضبطُ كل النشاط الإنساني في شتى جوانب الحياة، وكُل نشاطٍ خيرٍ بناءٍ هادفٍ هو نشاطٌ أخلاقي.. والنيةُ عنصر أصيلٌ في تقويم كل نشاطٍ. والقرآن لا يمثل فضائل متناثرة وحسب، ولكنه يعرض ويفرض

---

[115] القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. **الجامع لأحكام القرآن**، مراجعة وضبط وتعليق: محمد إبراهيم الحفناوي، القاهرة: دار الحديث، ط2، 1996، ج18، ص218.

[116] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص182.

[117] العسقلاني، أحمد بن حجر. **فتح الباري** في **شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج6، ص575. وانظر أحمد، **مسند أحمد**، كتاب: حـديث السيدة عائشة -رضي الله عنها-، باب: حديث السيدة عائشة -رضي الله عنها-، رقم الحـديث: 24080، مرجع سابق، ج7، ص132.

[118] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج4، ص9 .

[119] المرجع السابق، ج3، ص275،274.

نظاماً كاملاً شاملاً للحياة البشرية، تدخل فيه عمارة الأرض، والعلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدولية، كما يدخل فيه تنظيم الحياة النفسية والعقلية والجسدية على أسس من شرع الله، وهذا على وجه الإجمال هو مدلول مصطلح الأخلاق في الإسلام ";[120] لأن " الشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق..."[121]

وبناءً على هذه القاعدة فـ"لا يصح أن تكون البعثة المحمدية منحصرة في تتميم أوصاف زائدة على ما هو ضروري وحاجي، بحيث لا يقدح تركها إلا فيمن ادعى العدل أو الشهادة أو الولاية. والحق أن مكارم الأخلاق شاملة لكل المصالح التي تضمنتها الشريعة المطهرة،"[122] و ـذا تسقط كل الدعاوى القائلة بحصر الأخلاق في نطاق ضيق من مقاصد الشريعة، هو قسم التحسينيات دون سواه، كما يقول بعض الأصوليين، أو بإقصائها كليةً، كما ذهب إلى ذلك بعض المُحدثين، يأتي في مقدمتهم الأستاذ محمد عابد الجابري.[123] و ـذا نخلص إلى" أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير دين."[124] ولا دين غير الإسلام. ﴿إن الدين عِند اللهِ الْإسلام﴾ (آل عمران: 19)، ﴿ومن يبتغِ غَير الْإسلامِ دِيناً فَلَن يقْبلَ مِنه وهو فِي الْآخِرةِ مِن الْخاسِرِين﴾ (آل عمران: 85).

وأما الأستاذ طه عبد الرحمن فقد أورد اعتراضاتٍ منهجيةً مختلفةً، عامة وخاصة على تقسيم القيم الشرعية وترتيبها بصفة عامة، وقد نص على ذلك في مقال له بعنوان:" مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة."[125] فهو يرى أن تقسيم الأصوليين للقيم إلى ثلاثة أقسام، وترتيبها على ثلاث درجات: ضرورية، وحاجية،

---

[120] قطب، سيد. **مقومات التصور الإسلامي**، القاهرة: دار الشروق، 1986، ص177-178، 289-290.

[121] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص58،59، وج4، ص77،78.

[122] عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج** في **تقويم التراث**، مرجع سابق، ص112.

[123] المرجع السابق، ص 111.

[124] عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000م، ص52.

[125] عبد الرحمن، طه. "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشـريعة"، **مجلـة المسـلم المعاصـر**، عـدد103 (1422هـ/2002م)، ص49-50 .

وتحسينية، يخُل بشرط التباين من شروط التقسيم، حيث إن القيم التي يتكون منها القسم الضروري، مثل: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، لا يستقل ـذا التقسيم، بل يشاركه فيها القسمان الآخران: الحاجي والتحسيني، ومثاله: الأحكام الثلاثة المتعلقة بتحريم الزنا الذي يعد حكماً يحقق قيمةً ضروريةً، وتحريم النظر إلى عورة المرأة الذي يعد حكماً يحقق قيمة حاجيةً، وتحريم تبرج المرأة الذي يعد حكماً يحقق قيمةً تحسينيةً، تشترك كلها في حفظ النسل.

إن الاعتراض الخاص الوارد على القيم الضرورية هو أ ا تخل بـ شروط التقسيم، فثمة إخلال بشرط تمام الحصر: فقد اشتهر حصر الأصوليين لهذه القيم في خمس مستقرأة، وهي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال، والحال أنه لا يمتنع إدخال قيم أخرى فيه، مثل: "حفظ العرض"، و"حفظ العدل"، و"حفظ الذكر"، و"حفظ الحرية"، و"حفظ التكافل"، وغيرها مما يقتضيه تقلب الأطوار الإنسانية في العيش. وثمة إخلال بشرط التباين: فإن القيمة الواحدة من هذه القيم لا تباين ما سواها من القيم، فلا حفظ للمال بغير حفظ العقل، فيكون العقل جزءاً من المال، ولا حفظ للعقل بغير حفظ النسل، فيكون النسل جزءاً من العقل، ولا حفظ للنسل بغير حفظ النفس، فتكون النفس جزءاً من النسل، ولا حفظ للنفس بغير حفظ الدين، فيكون الدين جزءاً من النفس. وثمة إخلال بشرط التخصيص: فليست كل قيمة من هذه القيم أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة، فحفظ الدين الذي اعتبر قيمة من قيم الشريعة هو كذلك مساو للشريعة؛ فتدخل تحته القيم الأخرى؛ ولا ينفع أن يقال بأن المراد بالدين في هذا التقسيم هو الاعتقادات والعبادات، فهذا تخصيص بغير دليل؛ لأن الأحكام التي تراعي حفظ القيم الأخرى هي -أيضاً- أحكام تراعي حفظ الدين.[126]

وجميع هذه الاعتراضات سبق للدكتور طه عبد الرحمن أن أورد مثلها مع بعض الاختلافات الطفيفة في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" تحت عنوان: "قلق التقسيم

[126] المرجع السابق، ص 49، 51.

الأصولي للمصالح."[127] وعند مراجعتنا لهذه الاعتراضات نجد أن. الاعتراض العام على تقسيم القيم الشرعية وترتيبها اعتراض غير صحيح؛ لأن اندراج الأحكام المتعلقة بالقيم الحاجية والتحسينية تحت الأجناس الخمسة لا يقدح في انفراد القيم الضرورية ـذه الأجناس؛ لأنّ القيم الضرورية الخمس هي القاعدة الأصلية، وكل ما سواها من القيم الحاجية والتحسينية تابع لها، وحائم حولَ حِماها بالخدمة والتقوية والتجميل، وهو ما جعل قيمة تحريم النظر إلى عورة المرأة، وهي قيمة حاجية، أو قيمة تحريم تبرج المرأة، وهي قيمة تحسينية، كلاهما يدخل في قيمة حفظ النسل، وهي قيمة ضرورية، وقِس على ذلك جميع القيم الحاجية أو التحسينية في علاقتها بالقيم الضرورية؛ لأن "كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري، ومؤنس به، ومحسن لصورته الخاصة، إما مقدمةً له، أو مقارناً أو تابعاً، وعلى كل تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه، فهو أحرى أن يتأدى به الضروري على أحسن حالاته. فأنت ترى أن المكملات الدائرة حول حمى الضروري، خادمة له ومقوية لجانبه، فلو خلت عن ذلك أو عن أكثره لكان خللا فيها، وعلى هذا الترتيب تجري سائر الضروريات مع مكملا ا لمن اعتبرها؛ لأنه إذا كان الضروري قد يختل باختلال مكملاته كانت المحافظة عليها لأجله مطلوبة، ولأنه إذا كانت زينة لا يظهر حسنه إلا ا كان من الأحق أن لا يخل ا."[128] وهو ما يقطع بضرورة العناية بجميع القيم الشرعية الضرورية والحاجية والتحسينية، على ما بينها من تفاوت في الاعتبار، وتفاضل في الترتيب، وتكامل في الحفظ، لكن مع الحرص على ت يل القيم الضرورية الخمس فوق كل ما سواها من مراتب القيم.

أما الاعتراض الأول من الاعتراضات الخاصة بالقيم الضرورية فمردود بالمنطق نفسه؛ لأن "حفظ العرض، والعدل، والذكر، والحرية، والتكافل" وما في معناها من الإضافات المقاصدية القديمة والحديثة غير مستوفية شرط تمام الدخول ضمن القيم الضرورية؛ لأن فقدان هذه القيم وأمثالها لا يترتب عنه فقدان الحياة بالمرة كما يترتب عن فقدان القيم الضرورية الخمس، بل أقصى ما يترتب عن فقدا ا انتشار العنتِ

[127] عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج** في **تقويم التراث**، مرجع سابق، ص111.

[128] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص19.

والعسر، وإصابة المكلفين بالحَرَج والمشقة والضيق، وهو ما بيناه بالتفصيل في مراجعتنا للإضافات المقاصدية السابقة.

وأما الاعتراض الثاني فلا حجة فيه؛ لأن توقف كل قيمة من القيم الخمس على ما سواها من القيم من الأمور المعلومة، كما قال الإمام الشاطبي: "إن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة... فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنياً عليها حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود -أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف- وكذلك الأمور الأخروية لا قيام لها إلا بذلك، فلو عدِم الدين عدِم ترتب الجزاءِ المُرتجى، ولو عدِم المكلف لَعدِم من يتدين، ولو عدِم العقلُ لارتفع التدين، ولو عدِم النسلُ لم يكن في العادة بقاءٌ، ولو عدِم المالُ لم يبق عيش...، وهذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتب أحوال الدنيا وأ ا زاد الآخرة."[129] وهذا التلازم الوجودي بين مصالح الدنيا والآخرة والمحافظة على القيم الضرورية الخمس؛ لا يعني أن هذه القيم غير متباينة الأجناس فيما بينها في واقع الأمر، وإلا كانت كلها قيمةً واحدةً، وهي ليست قيمةً واحدةً، وهو ما يخالف مقررات الشريعة، ويناقض منطق الواقع الملموس، فكما هو معلوم أن الدين شيءٌ، والنفْس شيءٌ آخر، وكذلك باقي المقاصد كل منها مستقل بذاته مباين لغيره، وما اختلاف أحكام وجزاءات القيام، أو الإخلال ذه القيم إلا دليل على تباينها وتفاضل مراتبها، وإلا فلماذا تباينت أحكامها واختلفت جزاءا ا إذا كانت غير متباينة في أجناسها ابتداء؟! ويكفي أن نسوق فاقد العقل مثالاً، فهو نفس، وإن كان لا عقل له، ولو كان حفظ العقل غير مباين لحفظ النفس لانعدمت النفس بانعدام العقل كما ينعدم العقل بانعدام النفس، وهو ما يقطع ببطلان الاعتراض المذكور أعلاه.

وأما الاعتراض الثالث فصحيح أن الدين ليس أخص من الشريعة -كباقي المقاصد الأخرى-؛ لتساويهما، لكن عدم التخصيص هنا لا يلزم عنه حصر مقاصد الشريعة في أربعة فقط؛ لأن ما اصطلح عليها بمقاصد الشريعة هي في أصلها مقاصد الشارع

---

[129] المرجع السابق، ج2، ص14،13.

الحكيم من التشريع، ومعلوم أن حفظ الدين/ (الشريعة) هو أول مقاصد الشارع، وهنا لا مجال للقول بالتخصيص؛ إذ لا مساواة بين المشرع -سبحانه- والشريعة، و ذا الاعتبار فلا مشاحةَ في الاصطلاح؛ ولذلك فلا معنى لهذا الاعتراض أيضاً.

أما د.جمال الدين عطية، فقد تناول " مبدأ الحصر الخماسي " بالمراجعة، وانتهى إلى القول: "ونحن من جانبنا نأخذ بعدم انحصار الكليات من حيث المبدأ ومن حيث التطبيق... حيث أضفنا العديد من المقاصد فبلغت أربعة وعشرين بدلا من خمسة... موزعة على أربعة مجالات، وهي: مجال الفرد، ومجال الأسرة، ومجال الأمة، ومجال الإنسانية."[130] ولمعرفة وجه الصواب في هذه الدعوى نعرض أولاً ما نص عليه الأستاذ الفاضل من مجالات، وما تضمنته من مقاصد، فمجال الفرد تضمن خمسةَ مقاصد، وهي: حفظ النفس، والعقل، والدين، والعِرض، والمال، ومجال الأسرة تضمن سبعة مقاصد، وهي: تنظيم العلاقات بين الجنسين، وحفظ النسل (النوع)، وتحقيق السكن والمودة والرحمة، وحفظ النسب، وحفظ التدين في الأسرة، وتنظيم الجانب المؤسسي للأسرة، وتنظيم الجانب المالي للأسرة، ومجال الأمة تضمن سبعة مقاصد، وهي: التنظيم المؤسسي للأمة، وحفظ الأمن، وإقامة العدل، وحفظ الدين والأخلاق، والتعاون والتضامن والتكافل، ونشر العلم وحفظ عقل الأمة، وعمارة الأرض، وحفظ ثروة الأمة، ومجال الإنسانية تضمن خمسة مقاصد، وهي: التعارف والتعاون والتكامل، وتحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض، وتحقيق السلام العالمي على أساس العدل، والحماية الدولية لحقوق الإنسان، ونشر دعوة الإسلام.[131]

وهذا التصنيف والتوزيع المقاصدي الذي جه الأستاذ عطية يعبر عن نظرة اجتهادية متقدمة في التـ يل المقاصدي على مختلف الـ الات الحيوية المستهدفة بالخطاب الشرعي المفعم برعاية المصالح الإنسانية على جميع المستويات الخاصة والعامة. ومع تقديرنا لهذا الجهد العلمي المتميز، فإننا لا نوافق أستاذنا على إدراج جميع المقاصد

---

[130] عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص91-103، ص139.

[131] المرجع السابق، ص139-172.

المذكورة أعلاه في مسمى المقاصد الضرورية؛ لأ ا تفتقر كلها إلى الدليل العلمي، إذ منها:

الضروري العيني، مثلا في المقاصد: حفظ النفس، والعقل والدين والمال من مجال الفرد. و حفظ النسل، وحفظ التدين من مجال الأسرة. و حفظ الدين و الأخلاق من مجال الأمة. والضروري الكفائي، مثلا في المقصد: التنظيم المؤسسي من مجال الأمة. والحاجي العيني، مثلا في المقاصد: حفظ العرض من مجال الفرد. وحفظ النسب من مجال الأسرة. وحفظ الأمن واقامة العدل من مجال الأمة. وتحقيق السلام العالمي على اساس العدل، والحماية الدولية الحقوق الانسان من مجال الإنسانية. **و**المركب المتداخل بين الحاجي والتحسيني الكفائيين، مثلاً في المقاصد: تنظيم العلاقات بين الجنسين، وتحقيق السكن والمودة والرحمة، وتنظيم الجانب المؤسسي للأسرة، وتنظيم الجانب المالي لها، من مجال الأسرة. **و**المركب المتداخل بين الضروري والحاجي والتحسيني العيني، مثلا في المقصدين: عمارة الارض وحفظ ثروة الأمة، من مجال الأمة. **و**المركب المتداخل بين الحاجي الكفائي والتحسيني العيني، مثلا في المقاصد: التعاون والتضامن والتكامل من مجال الأمة. و والتعارف والتعاون والتكامل، وتحقيق الخلافة العامة للانسان في الأرض، ونشر دعوة الإسلام من مجال الإنسانية.

وللتدقيق، نخص كل مجموعة من هذه الـموعات الست بالتوضيح والمراجعة فيما يأتي:

فالـموعة الأولى: تدخل كلها في دائرة المقاصد الضرورية الخمسة، وإن تنوعت تعبيرات الأستاذ عطية عن بعضها، كالمقاصد: حفظ الدين من مجال الفرد. وحفظ التدين من مجال الأسرة. و حفظ الدين والأخلاق من مجال الأمة.

أما الـموعة الثانية: فتضم مقصداً واحداً، وهو التنظيم المؤسسي للأمة، وهذا المقصد من المقاصد الشرعية الكفائية[132] الموضوعة لتنظيم المصالح العامة وحمايتها،

---

[132] قال الإمام الشاطبي: "فأما المقاصد الأصلية فتنقسم إلى ضرورية عينية، وإلى ضرورية كفائية. فأما كو ا **عينية**: فعلى كل مكلف في نفسه، فهو مأمور بحفظ دينه اعتقاداً وعملاً، وبحفظ نفسه قياماً بضرورة حياته، وبحفظ=

وهي من هذا الوجه مكملة للمقاصد الشرعية الضرورية العينية أساساً، ولاحقة ا في كو ا ضرورية، إذْ لا تقوم المقاصد العينية إلا بالكفائية؛ وذلك أن المقاصد الكفائية قيام بمصالح عامة لجميع الخلق.[133]

ونظراً لأهمية المقاصد الكفائية في تنظيم العمران وتدبير الشأن العام، وحفظ المصالح الخاصة، وحماية المصالح العامة فقد أولاها الإمام الشاطبي عنايةً خاصةً، وركز فيها على كيفية تحقيق المقاصد الكفائية، وتولي الولايات العامة، وضرورة إسنادها لمن يستحقها من الخبراء وذوي الكفاءات العالية، ووجوب التفكير في رسم خطة علمية عملية؛ لتربية النبغاء والمتفوقين من طلبة العلم، والعناية بالعناصر المتميزة بالفطنة والذكاء، والسهر على تكوينها حتى يتخرج كل منها فيما يناسبه من التخصصات والمهام المطلوبة في مختلف مجالات تسيير وتدبير شؤون الدولة ومؤسسا ا، كما هو واضح من كلام أبي إسحاق وتأصيلاته الرائعة لمختلف المصالح العامة في المسألة الحادية عشرة من كتاب الأحكام.[134]

و ذا التصور المتكامل لرعاية مصالح الجماعة يكون الإمام الشاطبي قد خطا خطوات متقدمة في الاهتمام بمصالح الأمة إلى جانب اهتمامه بمصالح أفرادها، وهو ما اعتمده الأستاذ عطية بتصرف طفيف في تأصيل قراءته المعاصرة لفروض الكفاية، أي: لمقاصد الجماعة، إذ قال: "كتب الإمام الشاطبي -وهو بصدد وضع التصور العملي لممارسة فروض الكفاية- إن مواهب الناس مختلفة، وقدرا م في الأمور متباينة ومتفاوتة، فهذا قد يأ للعلم، وهذا للإدارة والرئاسة، وذلك للصناعة أو الزراعة، وهذا

=عقله حفظاً لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله قياماً بضرورة حياته، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله، التفاتاً إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار، ورعياً له عن وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة بالرحمة على المخلوق من مائه، وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعـة. وأمـا كو ا كفائية: فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم ا على العموم في جميع المكلفين لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا ا، إلا أن هذا القسم مكمل للأول، فهو لاحق به في كونه ضروريا إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي...". الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص135.

[133] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص135، بتصرف.

[134] المرجع السابق، ج2، ص134، 136. من المفيد جداً مراجعة ما قاله الإمام الشاطبي في هذه المسألة.

للصراع، والواجب أنْ يربى كل امرئٍ على ما يأ له؛ حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه.. وبذلك يربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم، ويتبين أن تحقيق الفروض الكفائية واجب على الجميع، وكل بقدر ما يئه له قدرته، فالقادر عليه أن يقوم بالعمل بالفعل، وغير القادر عليه أن يمكن القادر، وبذلك يكون تحقيق العمل قد وقع من الجميع في الجملة. إن مثل هذا التخطيط الجماعي لتحقيق غرض جماعي، ولرفع إثم جماعي، لا يمكن تصوره إلا في جماعة موحدة الفكر والشعور، وهذا ما نفتقده في عالم الإسلام اليوم، وما ينبغي أن نحرص عليه كبداية للطريق."[135]

وعليه، فما الجديد في كلام الأستاذ عطية عن فروض الكفاية (مقاصد الجماعة) غير ما أصلّه وفَصلّه الإمام الشاطبي في موافقاتِهِ منذ قرون؟! وكيف جاز له أن يقول في حديثه عن مسألة حصر المقاصد الضرورية في خمسة: "ولكن الشاطبي وقف عند هذا الحد، ولم يتابع الفكرة حتى ايتها بتحديد مقاصد للجماعة إلى جانب مقاصد الفرد."[136] وهو لم يجد غير كلام الشاطبي ليعضد رأيه في الموضوع، فأي تناقض هذا؟! وعلى كل فإن "من الإبانة عزو الفوائد إلى أهلها، ونسبتها إلى السابقين إليها،"[137] فذلك من بركة العلم ومقتضياته.

وتأسيساً على ما سبق فإن كل المقاصد الكفائية تبقى خادمة للمقاصد الضرورية الخمسة، وحافظة لها من جانبي: الوجود، والعدم؛ لأ ا لا تقوم في الواقع إلا ا، فلو فرضنا انعدام المقاصد الضرورية الخمسةلم يعد للمقاصد الكفائية أي اعتبار، بل ولا وجود أصلا؛ لأن المقاصد الكفائية كما أ ا مقاصد فهي وسائل أيضاً. ومعلوم أن الوسائل بمقاصدها، ومن ثم فهي غير مقصودة لذا ا، وإنما هي تبع للمقاصد في أحكامها، تقوم بقيامها وتسقط بسقوطها، كالعلل مع معلولا ا تدور معها وجوداً

---

[135] عطية، جمال الدين. **الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت: دار الهادي، 2001، ص185.

[136] عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص 94.

[137] اللقاني، إبراهيم. **فضاء الوطر في نزهة النظر في توضيح نخبة الفِكَر**، الرباط: مخطوط بالخزانة العامـة، رقـم: 507 ق. فيلم: 598، ص.3 .

وعدماً.[138] وهذا بخلاف ما لو سقطت الوسائل الكفائية، فإن المقاصد الضرورية العينية الخمسة، قد تختل بوجه ما، لكن لا تبلغ مبلغ السقوط الكلي التام، وهو ما يقطع بأصالتها، وانتصاب كل ما سواها من المقاصد لخدمتها من جميع جوانبها، إذ هي أصل المصالح.[139]

وبالجملة، فالمقاصد الكفائية كلها وسائل لجلب مصالح المقاصد الضرورية العينية الخمسة، ودفع المفاسد الواقعة أو المتوقعة عنها؛ لأن " الوسائل لا تراد لذوا ا وإنما المراد غايا ا التي هي المقاصد ".[140] ومن تأمل المقاصد الضرورية الخمسة في علاقتها العملية بجميع المقاصد الكفائية وجدها لا تخرج عن هذا الترتيب.

وأما المموعة الثالثة: فمنها ما سبق برهان تصنيفه في مرتبة الحاجيات الخادمة لمصلحة حفظ النسل، كالعرض والنسب، وهو ما قرره الأستاذ عطية في ختام حديثه عن حفظ العِرض، إذْ قال: " ونحن نوافق ابن عاشور على عدِه في الحاجيات في مجال الفرد فيما يخص المساس بالجانب الجنسي، أما فيما يخص المساس بباقي جوانب كرامة الإنسان، فأعتبره من التحسينيات".[141] فإذا كانت هذه مرتبة العرض في نظر أستاذنا، فكيف عده من الضروريات، وهو ليس منها باعترافه، أليس في هذا نوع إيهامٍ وتناقضٍ؟!

ومنها ما هو مندرج في قسم الحاجيات الم لة م لة الضروريات؛ لمسيس الحاجة العامة إليه، كحفظ الأمن والعدل في مجال الأمة. وتحقيق السلام العالمي العادل، والحماية الدولية لحقوق الإنسان في مجال الإنسانية، إذ مهما انعدم الأمن، وضاع العدل، وانتشرت الحروب، وانتهكت الحقوق الإنسانية، فإنّ حياة الناس لا تنعدم

---

[138] الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص161. وانظر ابن القيم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، ط2، 1977، ج3، ص14، 147. وانظر ابن عبد السلام، عز الدين، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص103.

[139] الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص11.

[140] ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج4، ص373.

[141] عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص147.

بإطلاق، كما لو انعدمت المقاصد الضرورية الخمسة كلها أو بعضها، كما بيناه من قبل؛ ولذلك فلا معنى لعد المقاصد المذكورة ضمن الضروريات، وهي ليست منها.

وأما المجموعة الرابعة: فكلها تعود على حفظ النسل بما يكمّله وييسره ويجمّله كما هو معلوم،[142] فكيف؟ وبأي مقياس انتقل أستاذنا بما هو من الحاجيات والتحسينيات إلى الضروريات؟!

وأما المجموعة الخامسة: فلقد كفانا الأستاذ عطية مراجعتها، إذْ أقر بتداخل الضروري والحاجي والتحسيني في كلا المقصدين الواردين فيها، فقال في بداية كلامه عن المقصد السادس من مجال الأمة: "وفي كل من هذه المراحل هناك ما يعتبر من الضروريات وما يعتبر من الحاجيات وما يعتبر من التحسينيات."[143] كما قال في متم حديثه عن المقصد السابع من المجال نفسه: وفي كل هذه المجالات ما يتعلق بـالضروريات والحاجيات، كما فيها ما يتعلق بـالتحسينيات."[144]

فإذا كانت هذه حقيقة المجموعة الخامسة، فبأي معيار أدرجت في مرتبة الضروريات بإطلاق؟ أليس في هذا إخلال بمقتضيات الدقة العلمية المطلوبة في تحديد المراتب المقاصدية، وتمييز بعضها عن بعض كما هو معهود الأصل في الدرس المقاصدي؟!

---

[142] قال الإمام الشاطبي: "للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية (ضرورية). ومقاصد تابعة (حاجية أو تحسينية)، مثال ذلك: النكاح، فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول (الأصلي الضروري)، ويليه طلب السكن والازدواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية من الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمل بمال المرأة، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوانه، والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد وما أشبه ذلك. فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح، فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرئ من ذلك المنصوص، وذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع (الحاجية والتحسينية) هو مثبت للمقصد الأصلي ومقوّ لحكمته ومستدع لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل." الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص300، 301. وانظر ج1، ص179، 180، 263. وج3، ص151.

[143] عطية، جمال الدين، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص162-163.

[144] المرجع السابق، ص164.

وأما الموعة السادسة: فمدارها على المقاصد الضرورية الخمسة بالخدمة والتوسعة والتزيين والترفيه. ومن راجعها وجدها كما وصفناها. وإذا ثبت هذا الوصف؛ فبأي دليل تم وضعها ضمن المقاصد الضرورية؟

و ذا تبقى المقاصد الضرورية الخمسة القاعدة الأساسية، وكل ما سواها من المقاصد الكفائية دائرة في فلكها؛ بحيث لو شغر الوجود عن كل ماعدا الضروريات الخمس، فإن أقصى ما يقع: اختلال نظام الحياة البشرية اختلالا بليغا، واضطرابه اضطرابا كبيرا، يعود ا إلى أدنى مستويات البدائية، لكن دون أن يصل ا إلى درجة الفناء المطلق، إذ قد مرت الإنسانية بمراحل -وما زال بعضها يمر ا في كثير من أنحاء العالم إلى اليوم- افتقرت فيها لأبسط وسائل العيش مع شيوع الجهل، وسيطرة عقلية التغلب؛ ومنطق التوحش، ومع ذلك لم تنقرض بالمرة.

وقد تقرر فيما سبق أن ما لا تنعدم الحياة البشرية وتتعطل مرافقها ومصالحها كلها بانعدامه مطلقا، لا يعد في مرتبة المقاصد الضرورية، وإنما يعد إما في أرقى مراتب المقاصد الحاجية الم لة م لة المقاصد الضرورية لفرط الحاجة العامة إليها، أو في متوسط الحاجيات، أو في أدناها، حتى ينتهي إلى مرتبة التحسينيات والكماليات التي تتأدى ا الضروريات على أحسن الحالات، ولا يضير فقدا ا المقاصد الضرورية إلا بوجه ما.[145]

3. وجهة نظر طه العلواني.

أما الاتجاه الثالث فقد ذهب مذهباً مغايراً للاتجاهين السابقين، إذْ خفض مقاصد الشريعة إلى ثلاثة مقاصد أساسية فقط، بدل أن يزيد فيها، ويعد الأستاذ العلواني خير من عبر عن هذا الاتجاه من المعاصرين.

فقد أسس الأستاذ العلوانيّ لـ" نظرية المقاصد الشرعية العليا الحاكمة " في كتابه" مقاصد الشريعة " وعدها كلياتٍ مطلقةً قطعيةً، تنحصر مصادرها في الاستقراء التام لمحكمات الكتاب العزيز، وصحيح السنة النبوية، وما تلقته العقول بالقَبول، وحددها

---

[145] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص13،19 .

في ثلاثة مقاصد أساسية، وهي: التوحيد، والتزكية، والعمران.[146] ووصفها بالمشتركات الرسالية المندرجة تحت مفهوم (العبادة) بشكل تام.

فالتوحيد لُب العبادةِ وأُسها، والتزكية هدفها ومقصدها وغايتها، والعمران مرآة التوحيد وثمرة التزكية. وهذه المقاصد الثلاثة العليا تستدعي -بالضرورة- سائر المستويات الأخرى من المقاصد (كالعدل، والحرية، والمساواة)، كما تستدعي ما جرى تركيز الأصوليين والفقهاء عليه من مقاصد الشريعة، فصنفوها إلى: الضروريات الإنسانية، والحاجيات، والتحسينيات، وهي -في نظر الأستاذ العلواني- لم تستطع أنْ تقدم أو تولد منظومة الأحكام التي نحتاجها لتغطية ومعالجة كل مستجدات الحياة التي سيتعلق ا الفعل الإنساني حتى يوم الدين، بل اكتفت بأن بينت لنا حكم الشريعة والتشريع، وفوائدها التي تعود على ضرورياتنا وحاجياتنا وتحسينياتنا بالحفظ والتسديد والحماية، فهي في وضعها الذي حددوه ابتداءً من إمام الحرمين الجويني، ثم الغزالي، مروراً بالشاطبي، ثم ابن تيمية، وابن القيم، وإلى الشيخين علال الفاسي، وابن عاشور، تعد بمقام الحِكَمِ والمقاصدِ لدعم القياس وتوسيع آفاقه من ناحية، ولتعزيز ودعم دليل "المصلحة" من ناحية أخرى، وكذلك لتعزيز الإيمان والثقة برعاية الأحكام الشرعية لمصالح العباد...!"[147]

فهذه خلاصة وجهة نظر الأستاذ العلواني في مقاصد الشريعة، وفي مراجعتها نقول -بإيجازٍ-: إن ثلاثية: التوحيد، والتزكية، والعمران لا خلاف في كو ا من مقاصد الشريعة، ولا في أهميتها ودورها الكبير في تأطير وتنظيم الحياة الخاصة والعامة للإنسان على جميع المستويات، وفي كل ا الات، وهو ما بينه صاحب هذه النظرية في المراجع المشار إليها في الهامش أدناه، إلا أنه لا يمكن التسليم بقيامها مقام المقاصد الضرورية

---

146 العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الهادي، 2001، ص135. وانظر له أيضاً: مقال: "التوحيد والتزكية والعمران"، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، عدد18 (سنة 2002).

147 العلواني، طه جابر. "منطلقات أساسية لبناء الفكر المقاصدي"، مجلة **المنطلق الجديد**، عـدد1 (سـنة 2000). وانظر الرفاعي، عبد الجبار. **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الفكر المعاصر، 2002، حوار مع الدكتور العلواني، طه جابر، حول مقاصد الشريعة، ص 83. 84.

الخمسة، ولا بأن تكون بديلاً عنها أو مستوعبةً لها، فضلا عن أن تكون أصلا لها، إذْ يستحيل أنْ يقوم الجزئي مقام الكلي، ولا أنْ يقَدم عليه، أو يكونَ مستوعباً له، بل العكس هو الصحيح.

فمقصد التوحيد، أو الإيمان، أو العقيدة هو شطر مقصد الدين، كما هو معلوم بالاستقراء التام، ومقصد التزكية أو التربية ثمرة مقصد الدين؛ إذ لا تزكية بدون دين، ومقصد العمران أو الاجتماع البشري هو غاية المقاصد الضرورية الخمسة ونتاجها؛ إذ لا عمران بدو ا أصلاً. وهكذا، فالتوحيد مقصد من مقاصد الدين ومندرج فيه، ولا يمكن أن يخرج عنه، والتزكية مقصد آخر من مقاصد الدين، ولا تتم إلا به، ولا تنفصل عنه في التصور الإسلامي، والعمران مقصد ثالث من مقاصد الدين، ولا يقوم إلا على أساس مقاصده الضرورية الخمسة مجتمعة.

خاتمـة.

و ذا يظهر أن كل مقاصد الشريعة تنطلق من المقاصد الخمسة وترجع إليها؛ ولذلك قلنا: إنه متى وجِدت هذه المقاصد وجِد كل ما سواها، وإذا فُقِدت فُقِد كُل ما عداها، فهي العلة التي تدور معها جميع المصالح الدنيوية والأخروية وجوداً وعدماً، كما مر مفَصلاً، وهو ما يقطع بثبات المقاصد الخمسة واستيعا ا لكل شيء باعتبارها حقوقاً إنسانيةً عامةً تخترق الحدود الإقليمية والخصوصيات البشرية[148] على امتداد الوجود التاريخي للبشر، إذْ لمْ تخلُ أمة من الأمم ولا ملة من الملل من اعتبارها، والتشديد عليها، والعمل على إصلاحها، وإنْ وقَع التهاونُ في بعض جوانبها من حينٍ إلى آخر هنا وهناك.

لكن لمْ يعلَم أن قوماً كُتِب لهم البقاء مع انعدام تلك المقاصد أو بعضها، بينما استمرت شعوب وقبائل ومجتمعات وأمم في غياب التوحيد، وشيوع الشرك بمختلف

[148] حنفي، حسن. "مقاصد الشريعة وأهداف الأمة"، قراءة في "الموافقات" للشاطبي، **مجلة المسلم المعاصر**، عـدد 103 (1423هـ/2003م)، ص82.

صنوفه، وتراجع التزكية، وانتشار التدسية، وفساد الاجتماع البشري، وفوضى العمران، وهو ما يشهد به واقع البشرية اليوم في أكثر من مكان.

وإذا صحت هذه المراجعة النقدية العامة صح "مبدأ الحَصرِ الخماسي" وبطلت "دعوى التغير" بالزيادة على المقاصد الضرورية الخمسة، أو بالنقصان منها، ومن زاولَ مقاصد الشريعة تأكدت لديه هذه الحقيقة.

وفي هذا القَدرِ كفايةُ بيانٍ ودلالةٍ على ضرورة العناية اللازمة بجميع المقاصد الشرعية، لكن مع إعطاء الأولوية في الاعتبار والمحافظة للمقاصد الضرورية الخمسة التي "تأتي في مقدمة جميع المقاصد باعتبارها مقاصد كونيةً عالميةً، لا تخلو منها ملة من الملل، ولا حقبة من حِقَبِ التاريخ الإنسانيّ، فهي بم لة الثوابت المُطرِدةِ، والقِيمِ الخالدةِ التي ا قوام الاجتماع الإنساني وقيامه، والتي عليها مدار العمران البشري و ا انتظامه، ومعنى ذلك أن الاجتماع الإنساني لا ينتظم أصلاً، وأن ا تمع لا يتماسك، بلْه أنْ يتصلَ ويستمر بدون تلك الضروريات أو الكُلياتِ الخمس."[149] والله أعلم.

[149] الميساوي، محمد طاهر. **مقدمة مقاصد الشريعة لابن عاشور**، ص97.

الفقه السياسي

عند الإمام محمد عبده

إبراهيم عبد الباقي*

مقدمة:

قِلةٌ من الفقهاء، في العصر الحديث، الذين خاضوا غمار السياسة، ولعلّ من أبرزهم الإمام الجليل محمد عبده -رحمه الله-، فإنه خاض في الشأن السياسي بقوة، وله آراء وأعمال عديدة فيها، منطلقا من فقهه للإسلام في كونه حضارة ومنهاج حياة، وفي وعيه بأهمية ولوج ميدان السياسة لتجاوز الأزمة الفكرية الحضارية الخانقة التي تعيشها الأمة العربية والإسلامية.

ولا تخرج شخصية الإمام محمد عبده، ككل الشخصيات العظيمة، عن نطاق بشريتها، إذ إ ا معرضة للصواب والخطأ، وإن ندرت أخطاؤه، فلكل جواد كبوة، والحكم عليه ينبغي أن ينطلق من موافقة عمله للشرع، فإن وافقه كان مقبولاً، وإن خالفه كان مرفوضاً، أما إن كانت أعماله من قبيل الاجتهاد الذي لم يرد نص صريح بشأنه، فالحكم عليها إنما يكون بنتائجها وما تؤول إليه، أي أن الحكم على أعماله إنما يكون وفق ضوابط الشرع أو مراعاة المصالح.

إن دراسة شخصية الإمام في جانبها السياسي دراسة وافية أمر مهم لفهم واقع العديد من حركات الإسلام السياسي؛ ذلك بأن الكثير من الحركات الإسلامية المعتدلة إنما انتهجت خط الإمام محمد عبده في أعمالها، فهو، وإن رحل، إلا أن الكثير من أفكاره باقية، يحملها تلامذته الفكريون.

---

* دكتوراه في الفقه والأصول، جامعة محمد بن عبد الله (فاس-المملكة المغربية)، 2003، باحث بالأمانة العامـة للأوقاف بدولة الكويت. anaibrahim@usa.com.

أولاً: الظروف المحيطة بنشأة محمد عبده:

تحتم دراسة شخصية الإمام محمد عبده، دراسة حالة العصر والظروف التي نشأ فيها، والتي أثرت على شخصيته، وهو كغيره من المصلحين الذين يتقدم ظهورهم عهد من الضعف في جميع مظاهر الحياة: الأدبية، والاجتماعية، والتعليمية، والقضائية، والدينية، والسياسية.[1]

1. الحالة الأدبية:

وسيتم قصر الكلام على الناحية النثرية من الأدب؛ ذلك بأن محمد عبده ناثر لا شاعر. ويمكن القول إن النثر في زمن نشأته قد أسف إسفافاً شديداً، فكان يتعثر في قيدين، هما: الخلو من المعاني والمواضيع المعتمدة على اتساع الثقافة، والإغراق في المحسنات البديعية والزخارف اللفظية الكثيرة التكلف، والتي يستعيض ا الكاتب عن فقره العقلي.[2] ولم يكن للجرائد عناية بضبط المعاني، و ذيب العبارات، وكان البارع من الكتاب من يمهر في هذا الأسلوب، فيكتب طويلاً وكأنه ما كتب شيئا، ويقرأ القارئ له كثيراً وكأنه ما قرأ شيئاً.[3]

2. الحالة الاجتماعية:

يمكن وصف حال المسلمين بالقول: إنه قد "وهت عرى يقينهم بما غشيهم من الجهل بأصول دينهم، وقد تبع الضعف فساد في الأخلاق، وانتكاس في الطبائع، وانحطاط في الأنفس، حتى أصبح الجمهور الأعظم أشبه بالحيوانات الرتع (...) يأكلون، ويشربون، ويتناسلون، ويتنافسون في اللذات البهيمية."[4] وقد أصاب الانحلال الخُلقي كل فرد حتى هانت عليه نفسه وكرامته، كما دب الانقسام بين

---

[1] سليمان، عبد الجواد. **سلسلة بحوث ومحاضرات: الشيخ محمد عبده إمام ا دين في الإسلام**، محاضرة ألقيت في مارس 1945 بمعهد المعلمين. القاهرة: مطبعة أحمد مخيمر، ص7-8.

[2] المرجع السابق، ص16.

[3] أمين، عثمان. **أعلام الإسلام**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1944، ص46-47.

[4] قلعجي، قدري. **أعلام الحرية: محمد عبده بطل الثورة الفكرية في الإسلام**، بيروت: دار العلـم للملايـين، 1948، ص9.

الناس، فلم يعد للفرد على الآخر حق ولا واجب، ولم تعد للجماعة على الأفراد عهود أو التزامات.[5]

3. الحالة التعليمية:

وسيتم الاقتصار على أعلى مؤسسة تعليمية كانت آنذاك في مصر، وهي الأزهر الشريف، والتي من خلالها يمكن تكوين فكرة عامة عن التعليم في تلك الفترة: حيث لم يكن للهيئة التعليمية في الأزهر اهتمام بالعلوم الطبيعية والحديثة، مثل: علم التاريخ، والجغرافيا، والفلسفة، بل يرون ذلك بطالة وتضييعاً للزمن بلا فائدة، وينهون من يقرأ كتب الفلسفة، ويشنون عليه الغارة، وربما ينسبونه للكفر.[6] وكان من عادة الأزهريين أن يسخروا من المصريين المتعلمين في أوروبا، ويشبهوهم بطير يمشي على الأرض تبختراً ووثباً، مع كونه لا يستطيع الطير في الجو، ولا السباحة في الماء،[7] كما كانت طريقة التعليم في الأزهر أن يقرأ الطالب "الحواشي المطولة عديمة الجدوى، التي تدور حول مماحكات لفظية عقيمة، وجدل سفسطي تافه، وكان كل كتاب من هذه الكتب الأزهرية يقوم على إخراجه ثلاثة أو أربعة من المؤلفين، فيقرأ طالب العلم "المتن" لمؤلف، و"الشرح" لمؤلف ثان، و"الحاشية" لمؤلف ثالث، وقد يقرأ غير ذلك "تقريراً" لمؤلف رابع، وكل منها يفسر بعضه بعضا، وكل مؤلف يتعقب الآخر، ويذكر ما تحتمله عبارته من المعاني وما لا تحتمله، ثم يتعسف في إيراد اعتراضات قد تكون مستحيلة الوقوع. وكان الأزهريون يسمون الكتب الخالية من الشروح والحواشي والتقارير كتباً "غير مخدومة،" أما الكتب الحافلة ا فهي في نظرهم كتب "دسمة مباركة."[8]

---

[5] حمادة، عبد المنعم. **الأستاذ محمد عبده،** مطبعة الاستقامة، 1945، ص337.

[6] عبدالرازق، مصطفى. **محمد عبده،** القاهرة: مطبعة دار المعارف، 1945، ص37-38.

[7] المرجع السابق ص41.

[8] سليمان، عبد الجواد. **سلسلة بحوث ومحاضرات: الشيخ محمد عبده إمام ا دين** في **الإسلام**، مرجع سابق، ص29.

كانت الروح السائدة في الأزهر هي روح المحافظة على القديم، وتغليب النقل على العقل، والنفور من كل جديد. وقد بلغ من تعصب أنصار القديم لآرائهم أ م كانوا يرمون خصومهم بالضلال والزيغ عن الدين،[9] فكانت "روح الجمود مسيطرة، حينذاك، على مناهج التعليم فصيرته جافاً خالياً من كل ما ينفع الناس أو يرغّب في العلم."[10] وكان شيوخ الأزهر جامدين على "التراث القديم، الذي يتوارثون تلاوته دون تنبه إلى وجوب تنقيته من الأساطير والأخطاء العلمية(...) وبما يجعله متناسباً مع روح العصر الحديث."[11] وقد نحا التعليم الديني، بالذات، في ذلك الوقت، منحى "تقييد الفكر، والأخذ بما قال به الأقدمون، وعدم الخروج عما جاءت به الكتب القديمة من آراء وتعليقات. ومعنى هذا أنه كان يتجه إلى الحد من حرية الفكر في تفكيره، وإلزامه باتباع طريق أو طرق معينة، فالفرد، في ذاك الوقت، كان مستعبداً لتفكير من سبقه، مقيدا بأقوال الأقدمين."[12]

4. الحالة القضائية:

كان القضاء، آنذاك، قسمين: قضاء أهلي (أو مدنيّ)، وقضاء شرعي؛ ولذا انقسمت المحاكم القضائية إلى قسمين: محاكم أهلية، ومحاكم شرعية، فكان الحكم في المحاكم الأهلية على أصول القوانين الفرنسية الوضعية،[13] في حين كانت البلاد تضج بالشكوى من فساد المحاكم الشرعية، ومن خلل إدار ا، وبطء أعمالها، حتى دعا البعض إلى إلغائها، وإضافة أعمالها إلى أعمال المحاكم الأهلية؛ بحجة توحيد القضاء، وبدعوى قدرة المحاكم الأهلية على الحكم في الأعمال الشخصية الدينية.[14]

---

9 أمين، عثمان. **أعلام الإسلام**، مرجع سابق، ص18.

10 المرجع السابق، ص21.

11 عبدالرازق، مصطفى. **محمد عبده**، مرجع سابق، ص43.

12 المرجع السابق، ص327.

13 أمين، عثمان. **أعلام الإسلام**، مرجع سابق، ص107-108.

14 حمادة، عبد المنعم. **الأستاذ محمد عبده**، مرجع سابق، ص177.

5. الحالة الدينية:

شهد جيل محمد عبده جموداً في العقائد والآراء أفسد نظام الحياة، وأعاق رجال الإصلاح عن نشر دعو م،[15] ووصل الحال أنْ "خلط الناس الدين بمجموعة من الشوائب التي خلّفتها له العصور المتوالية (...)، وذلك كالاعتقاد في الأولياء، ووقوع الكرامات لهم وخوارق العادات، وتبرك المسلمين بزيارة قبورهم، والتشفع بأصحاب الأضرحة، وإقامة الموالد والنذور (...)، وكذلك انتشر مشايخ الطرق الذين يتغفلون العامة، وجعلوا الدين هزواً ولعباً، ووسيلة للارتزاق والكسب الرخيص، فاستبدلوا بذكر الله التغني والرقص (...)، ونسب الناس إليهم أعمالاً خارقة للعادة، وتوسلوا ببركا م أحياء، والتمسوا عندهم الشفاعة، وأصبحت حلقا م حرماً مقدساً، يلتمس فيها الأتباع والمريدون تحقيق ما لا يجوز تحققه عقلاً،"[16] بل وصل الإسفاف لدرجة "أن أكثر الأئمة في هذا العهد من الجهال، حتى بأحكام الطهارة والصلاة، وأكثر الخطباء يغلطون على المنبر حتى بآيات القرآن، ويأتون في وعظهم بما يتبرأ الدين منه، من: الغش، والكذب على الله ورسوله ودينه، بسرد الأحاديث الموضوعة والخرافات المصنوعة."[17]

6. الحالة السياسية:

كانت البلاد وي بسرعة نحو الحضيض؛ نتيجة لفساد نظام الحكم، وتعاظم سلطة الأجانب، واندلاع الفتن من كل جانب،[18] فامتد نفوذ الأجانب إلى إدارة الدولة وماليتها،[19] فكان لا يتم إبرام أمر في الدولة دون استشار م، وكان مجلس شورى القوانين صورة وحسب،[20] وانتشر في البلاد تيار من الرجعية والجمود، يعود

---

15 المرجع السابق، ص29.

16 سليمان، عبد الجواد. **سلسلة بحوث ومحاضرات: الشيخ محمد عبده إمام ا ددين في الإسلام**، مرجع سابق، ص31-33.

17 رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، القاهرة: مطبعة المنار، 1931، ج1، ص633.

18 حمادة، عبد المنعم. **الأستاذ محمد عبده**، مرجع سابق، ص61.

19 أمين، عثمان. **أعلام الإسلام**، مرجع سابق، ص55.

20 حمادة، عبد المنعم. **الأستاذ محمد عبده**، مرجع سابق، مرجع سابق، ص186.

ا إلى الفوضى والاضطراب، ومن دلائله: محاولة "عباس باشا الأول" الرجوع بالبلاد إلى العصور الوسطى: بالقضاء على المدارس، وبتعطيل المعامل والمصانع، وغير ذلك.[21] كما كانت مصر أواخر عهد "الخديوي إسماعيل" مرهقة بديون ثقيلة، تقارب المائة مليون من الجنيهات، فتذرع الأجانب بحقهم في استيفاء هذه الديون مع فوائدها الباهظة، للتدخل في الشؤون الداخلية للبلاد، واكتساب الحقوق والامتيازات، وفرض سيطر م غير المباشرة على أكثر مرافق الدولة. وقد عانى الفلاحون العبء الأكبر من هذه الكارثة، إذ فُرضت عليهم ضرائب فادحة لا طاقة لهم بأدائها، حتى عم البؤس الأرياف، وامتلأت أسواق المدن بالنساء اللواتي يأتين لبيع ملابسهن وقدورهن؛ لأن جباة الضرائب كانوا ينتظرو ن في قراهن والسوط مشهر في أيديهم، مهددين بجلد أزواجهن جلداً مهيناً.[22]

ثانياً: عوامل التكوين الفقهي لمحمد عبده:

لقد أسهمت عوامل عدة في التكوين الفقهي لهذه الشخصية الفذة التي قامت بالعديد من الأعمال الجليلة، منها:

1. أسرته (أو والداه):

يمكن أن يكون هذا العامل أهم العوامل على الإطلاق، وقد دفعه إلى طلب العلم دفعاً؛ ذلك بأنّ والده أرجعه إلى الدراسة في المسجد الأحمدي بعد أن هرب منه.[23] ويعد البعض أن مواهب والدي محمد عبده الجسمية والنفسية قد انتقلت إليه، وأن علم النفس يؤيد فكرة انتقال المواهب والصفات من الآباء إلى الأبناء.[24]

---

[21] المرجع السابق، ص27-28.

[22] قلعجي، قدري. **أعلام الحرية: محمد عبده بطل الثورة الفكرية في الإسلام**، مرجع سابق، ص39.

[23] سليمان، عبد الجواد. **سلسلة بحوث ومحاضرات: الشيخ محمد عبده أمام ا دين في الإسلام**، مرجع سابق، ص17.

[24] المرجع السابق، ص20.

2. الشيخ درويش خضر:

هو رجل صوفي، من أخوال أبي محمد عبده، قام بالاتصال بـ"الزاوية السنوسية"، وتعلم فيها وسيلة صفاء القلب، وعرف عن طريقها ما ينبغي اتباعه في فهم الإسلام، وذلك بالاحتكام إلى القرآن والسنة الصحيحة، وعدم التعصب لما سواهما من أقوال أرباب المدارس والشراح والمؤلفين. وقد سبقت للشيخ درويش أسفار إلى صحراء ليبيا، حتى وصل إلى طرابلس الغرب، وجلس إلى السيد "محمد المنوني"، وأخذ عنه الطريقة الشاذلية، وكان يحفظ الموطأ وبعض كتب الحديث، ويجيد حفظ القرآن وفهمه، ورجع بعد ذلك إلى قريته "كنيسة أورين"، واشتغل بما يشتغل به الناس من فلاحة الأرض، وكسب الرزق بالزراعة.[25]

ويمكن إرجاع الفضل الأكبر إليه في توجيه محمد عبده إلى طريق العلم[26]، حيث ذكر نفسه أنه لم يجد إماماً يرشده إلى ما وجه إليه نفسه إلا ذلك الشيخ، الذي أخرجه في بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة، ومن قيود التقليد إلى فضاء التوحيد، وهو الذي رد له ما كان غاب من غريزته، وكشف له ما كان خفي عنه مما أودع في فطرته. وقد التقى محمد عبده بالشيخ درويش عندما هرب إلى كنيسة أورين (من قرى مصر)، وفيها أخواله؛ لعدم رغبته الذهاب إلى طنطا للدراسة في الجامع الأحمدي، ويذكر محمد عبده عن نفسه أنه بقي في هذه القرية خمسة عشر يوما، تحولت فيها حالته، وبدل فيها رغبة غير رغبته، ولم يبق له إلا هم واحد، وهو أن يكون كامل المعرفة، كامل أدب النفس[27]. واستطاع الشيخ التأثير على محمد عبده للعودة إلى طنطا لإكمال دراسته، فذهب إلى الأزهر وداوم على طلب العلم متسلحاً

---

25 المرجع السابق، ص39. رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجـع سـابق، ج1، ص21. أمين، عثمان. **أعلام الإسلام**، مرجع سابق، ص12. البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، بيروت: دار الفكر، ط6، 1973، ص128.

26 سليمان، عبد الجواد. **سلسلة بحوث ومحاضرات: الشيخ محمد عبده أمام ا ـدين** في **الإسلام**، مرجع سابق، ص39.

27 رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص21-23.

بالعزلة والبعد عن الناس، حتى أنه كان يستغفر الله إذا كلّم شخصاً كلمة لغير ضرورة. وفي أواخر كل سنة دراسية كان يذهب إلى "محلة نصر"، ويقيم ا شهرين: من منتصف شعبان إلى منتصف شوال، فكان يجد الشيخ درويش قد سبقه هناك، فيبقى معه في مدارسة القرآن والعلم إلى يوم سفره. ولما مضى على ذلك سبع سنين، قال له الشيخ درويش، حين عودته إلى "محلة نصر" صيف سنة 1871: أما درست المنطق؟ أما درست الحساب؟ أما درست شيئاً من مبادئ الهندسة؟ فرد عليه محمد عبده: بعض هذه العلوم غير معروف الدراسة في الأزهر، فرد الشيخ درويش: طالب العلم لا يعجز عن تحصيله في أي مكان، ثم دعاه إلى مخالطة الناس قائلاً: إلى متى هذه العزلة؟. وفي شوال من السنة نفسها، ودعه الشيخ، وبكى بكاءً شديداً، ثم مات في السنة الموالية.[28] لقد ربى الشيخ درويش محمد عبده على التعرض للإرشاد الديني، والتصدي لنصيحة المسلمين، فمهد بذلك السبيل التي سلكها به السيد جمال الدين الأفغاني، وهو سبيل الإصلاح العلمي والاجتماعي.[29]

3. السيد جمال الدين الأفغاني:

ينتمي السيد جمال الدين الأفغاني إلى بيت عظيم من بلاد الأفغان، ويتصل نسبه إلى المحدث المشهور "علي الترمذي"، ثم يرتقي هذا النسب إلى سبط الرسول -عليه السلام- "الحسين بن علي بن أبي طالب"، رضي الله عنه. وقد ولد في قرية "أسعد آباد" سنة 1254هـ/1839م، وتلقى علوماً جمةً، برع فيها جميعاً، مثل: العلوم العربية: (نحو، وصرف، ومعان، وبيان، وكتابة)، وعلوم الربعة: (تفسير، وحديث، وفقه، وأصول فقه، وكلام، وتصوف)، والعلوم العقلية: (منطق، وحكمة عملية، وسياسية، ومنـزلية، و ذيبية، وحكمة نظرية مختصة بالطبيعة والهيئة)، وعلوم رياضية: (حساب، وهندسة، وجبر، وهيئة أفلاك)، إضافة إلى التاريخ العام والخاص، ونظريات الطب والتشريح، وغير ذلك. ثم سافر إلى الهند، وتعلم بعض العلوم الرياضية على

[28] المرجع السابق، ج1، ص23. أمين، عثمان. **أعلام الإسلام**، مرجع سابق، ص17.

[29] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص107-108.

الطريقة الأوروبية الحديثة، وجال كثيراً من البلدان، ووقف على عادات الكثير من الأمم، كما تقلّد مناصب عدة في بلده، حتى أنه تقلد منصب "الوزير الأول"، وانتقل بعد ذلك إلى الهند بعد الانقلاب الذي أطاح حكومته، ثم إلى السويس، فالأستانة، فإلى مصر مرة أخرى، وعند ذاك التقاه محمد عبده.

وقد اشتهر عن وفاته: أنه أصابه وجع في إحدى أسنانه، فأشار عليه الطبيب بخلعها، فحصل له التهاب موضعها، ظهر على إثرها سرطان في فكه، فأجريت له عمليات عدة لم تفلح، ولم يلبث أن توفي، وذلك سنة 1314هـ/1897م. لكن أشيع في كثير من البلدان أنه مات مسموماً، وقد صدرت الإرادة السلطانية إلى الجرائد العثمانية بأن لا تكتب في شأنه شيئاً، بل إن الحكومة في سوريا قامت بضبط جميع الجرائد وا لات المصرية التي أبنته.[30] وقد كتبت مجلة "الهلال" في تأبينه: "هو الذي كسر مقاطر التقليد الفكري والديني واللغوي، فكان إمام النهضة العلمية والقلمية والدينية في مصر وغيرها، كما كان إمام النهضة الاجتماعية والسياسية(...)، وأنه لو لم يكن من الأثر إلا الشيخ "محمد عبده"، لكفى السيد بالأستاذ،"[31] فقد كان الأفغاني مشتهراً بلقب "السيد"، في حين أن محمد عبده كان مشتهراً بلقب "الأستاذ".

أما بالنسبة لعلاقة محمد عبده بالأفغاني فقد نزل الأفغاني بمصر وعمره 32سنة،[32] وصاحبه محمد عبده ابتداء من سنة 1287هـ/1870م؛ ليشكلا معاً، بأعمالهم الفكرية وجهودهم العلمية، لواء القيادة لمسيرة النهضة والبعث والإحياء التي بدأ ا شعوب الشرق في القرن التاسع عشر، وليمثلا لحظة فارقة وحقيقية وعملاقة في تحقيق التجديد الذي ميز الحياة العربية الحديثة والمعاصرة من الفترة التي عاشها العرب في ظل حكم المماليك والأتراك العثمانيين،[33] كما سعى إلى دعوة أصدقائه لغشيان مجلسه،[34] إذ وجد

---

30 المرجع السابق، ج1،ص27-29، 91.

31 المرجع السابق، ج1، ص102.

32 بك، محمد رفعت. **تاريخ مصر السياسي** في **الأزمنة الحديثة**، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1951، ص206.

33 عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسـات والنشـر، 1972، ج1، ص9.

لديه روحاً جديدة غير مألوفة لدى شيوخ الأزهر،[35] فاستنارت به الحركة الأزهرية، إذ نفث فيها من روح حماسته وفلسفته،[36] كما قدم خدمات جليلة لمصر، إذ نفخ فيها روح الحكومة النيابية، وألف فيها "الحزب الوطني الأول" بغرض تقييد سلطان الحكومة الشخصية، وغذّى تلاميذه ومريديه بعشق الحرية ووسائلها من: علم، وكتابة، وخطابة، وأرشد المسلمين إلى "الإصلاح الديني"، وكيفية الجمع بينه وبين "العلم العصري."[37]

ولعل من أهم الفوائد التي غنمها محمد عبده من الأفغاني: تلقيه عنه بعض العلوم الرياضية، والفلسفية، والكلامية،[38] وانتشاله من الاتجاه الصوفي الذي كان عليه مدة من الزمن،[39] وترغيبه في الإطلاع على ما في الكتب الحديثة المعربة، والتي وجد فيها لذة أخرى جديدة لم يكن يجدها فيما كان يقرأه من الكتب القديمة، واستطاع أن يجد عالماً جديداً أطال التحديق في آفاقه، ألا وهو عالم الفكر الغربي وما وصل إليه من علم حديث، وكان هذا هو الدور الثالث للإمام في طلب العلم: فأولها: طلب العلم على طريقة الأزهر، وثانيها: قراءة العلوم الإسلامية المكتوبة باللغة العربية، والثالث: النظر في علوم الإفرنج،[40] كما مهد الأفغاني لمحمد عبده طريق الصحافة منذ أن دربه على الكتابة والإنشاء في مختلف المجالات: الأدبية، والاجتماعية، والسياسية...إلخ، إضافة إلى تمرينه على الخطابة حتى برع فيها وفاق أستاذه.[41]

---

[34] سليمان، عبد الجواد. **سلسلة بحوث ومحاضرات: الشيخ محمد عبده أمام المجددين في الإسلام**، مرجع سابق، ص50.

[35] أمين، عثمان. **أعلام الإسلام**، مرجع سابق، ص25.

[36] بك، محمد رفعت. **تاريخ مصر السياسي في الأزمنة الحديثة**، مرجع سابق، ص205.

[37] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، تصدير الكتاب (ز).

[38] المرجع السابق، ج1، ص23.

[39] المرجع السابق، ج1، ص106-107. سليمان، عبد الجواد. **سلسلة بحوث ومحاضرات: الشيخ محمد عبده أمام المجددين في الإسلام**، مرجع سابق، ص50.

[40] المرجع السابق، ص51. رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص103-104.

[41] سليمان، عبد الجواد. **سلسلة بحوث ومحاضرات: الشيخ محمد عبده أمام المجددين في الإسلام**، مرجع سابق، ص51. رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص26.

وقد اعترف محمد عبده بفضل أستاذه عليه، فقال: "إن والدي أعطاني حياة يشاركني فيها أخواي "علي" و"محروس"، والسيد جمال الدين الأفغاني أعطاني حياة أشارك ا محمد وإبراهيم وموسى وعيسى والأولياء والقديسين."[42] كما بين محمد عبده "أن السيد جمال الدين الأفغاني هو موجد النهضة الاجتماعية بمصر من الجهتين: العلمية، والسياسية."[43] ومن أوضح الأمور على تأثره بالأفغاني، أن مقالاته التي كان يكتبها في جريدة "الأهرام" ما هي إلا انعكاس لأفكار الأفغاني السياسية، ولعل هذا هو ما حمل "الخديوي توفيق" على أمره بالاعتزال في قريته، بعد أن قام بنفي الأفغاني،[44] وعلى الرغم من ذلك لم يحصر محمد عبده نفسه في حدود ما تركه الأفغاني، بل امتحنه ونماه، وخلق منه نظاماً علمياً وعقلياً متعدد الجوانب، وإن كان موحد المصدر والغاية.[45]

لقد لمح الأفغاني بفطنته ما يمتلكه الإمام من مميزات، فكان يقول له: "قل لي بالله أي أبناء الملوك أنت؟ مشيراً إلى ما كان عليه من الأخلاق العالية، وشرف النفس، وتحديه للحاكمين."[46] وقال الأفغاني يوم رحيله عن مصر للمرة الأخيرة سنة 1296هـ/1879م: "لقد تركت لكم الشيخ محمد عبده، وكفى به لمصر عالماً."[47] ثم انقطعت المراسلات بعد ذلك بينه وبين الأفغاني، وصارت الجفوة بينهما، بعد أن عنفه الأفغاني أكثر من مرة على حذره وخوفه، وا مه بالجبن لموقفه من السياسة والإنجليز، وبلغ الأمر إلى حد توقف محمد عبده عن رثاء أستاذه في الصحف عند موته، واكتفى بالحزن عليه.[48]

---

[42] المرجع السابق، ج1، تصدير الكتاب (ط).

[43] المرجع السابق، ج1، ص74.

[44] حوراني، ألبرت. **الفكر العربي** في **عصر النهضة**، ترجمة: كريم عزقول. بـيروت: دار النـهار، ط4، 1986، ص165-166.

[45] البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، مرجع سابق، ص187.

[46] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، تصدير الكتاب (ط)، ص19.

[47] سليمان، عبد الجواد. **سلسلة بحوث ومحاضرات: الشيخ محمد عبده أمام ا ددين** في **الإسلام**، مرجع سابق، ص26.

[48] عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص29.

4. أساتذة آخرون:

هناك أشخاص آخرون أسهموا بنوع ما في التكوين الفقهي لدى محمد عبده، منهم: "الشيخ حسن الطويل" الذي كان يدرس المنطق وشيئاً من الفلسفة الإسلامية في الأزهر، لكن كان درسه احتمالات وحسب، دون الجزم بأن المعنى كذا، وقد درس على يديه، وكان هو الذي صحبه في أول لقاء له مع الأفغاني،[49] كذلك استفاد من "الشيخ محمد البسيوني" في أول تحصيله العلمي في دراسة الأدب العربي، واختاره دوناً عن أساتذة آخرين؛ ليكون مدرسه في مرحلته الأخيرة من دراسته في الأزهر.[50] ويمكن القول إن هذين الشيخين ينتميان إلى "الحزب الصوفي" في الأزهر، وهو الحزب الأقل في محافظته من "الحزب الشرعي المحافظ" الذي يتكون من الشرعيين.[51]

ثالثاً: الآراء والفتاوى السياسية لمحمد عبده:

حفلت حياة محمد عبده بالكثير من الأعمال الكبيرة التي يمكن استفادة العديد من الفوائد والعبر منها إن تم تدبرها، كما يمكن أن تنير طريق العمل الإسلامي والدعوة إلى الله، والسير با تمع إلى طريق الخير، فقد تم تعيينه في منصب مفتي مصر، والذي يحتل موقعاً مهماً للغاية؛ بما يتمتع به المفتي من صلاحيات إصدار الفتاوى في كافة ا الات التي تسير عليها الدولة وتطبقها، كما أن سلطته تمتد خارج مصر إلى السودان، من حيث اختيار قضاة الشرع، لا سيما رئيسهم "قاضي القضاة"، فيقوم باختيار خيرة علماء الشرع علماً وخلقاً ومعرفة بأحوال الإدارة والعصر،[52] كما أن للمفتي الحق في إبداء الرأي في إصلاح: الأوقاف، والأزهر، والمساجد. وأفكار محمد

---

49 سليمان، عبد الجواد. **سلسلة بحوث ومحاضرات: الشيخ محمد عبده أمام ا ددين في الإسلام**، مرجع سابق، ص48. رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص25. أمين، عثمان. **أعلام الإسلام**، مرجع سابق، ص15.

50 البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، مرجع سابق، ص128-129.

51 عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص20.

52 رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص876.

عبده واجتهاداته النظرية، والتي يرد بعضها في فتاواه، إنما تدفعه إلى صدارة التجديد في الإسلام،[53] وتصب كلها في ـر التجديد الحضاري للمسلم المعاصر،[54] وقد استمر بالنهوض بمهمة الإفتاء مدة ست سنوات كاملة.[55]

وتعد "الفتوى الترانسفالية" أشهر فتاواه، حيث أثارت ضجة واسعة في أوساط المسلمين، وكذلك في أوساط العلمانيين، وقد تأثر فيها بمرحلة الدفاع عن الإسلام التي كان يمر ا الفكر الإسلامي.[56] وهذه الفتوى عبارة عن ثلاثة أسئلة سأله إياها شخص من منطقة "الترانسفال" (في جنوب إفريقيا): فأباح في الأولى منها لبس البرنيطة الأجنبية، وفي الثانية أباح للمسلمين أكل الذبيحة التي تضرب قبل الذبح بقصد إ اكها وخلخلة قواها، وفي الثالثة أجاز صلاة الحنفي وراء الشافعي. كما أفتى بإباحة ادخار المسلمين لأموالهم، وأخذ الفوائد والأرباح عليها لكن ضمن شروط معينة.[57]

وهناك من يرى أن محمد عبده قد اتبع في أغلب فتاواه منطق العقل،[58] كما أ ا امتازت بالميل إلى التسامح، واستقلال الرأي، والبعد عن التقليد، والموافقة ما بين روح الإسلام وبين مطالب الحياة العصرية.[59]

---

[53] شكري، غالي. **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، بيروت: دار الطليعة، 1978، ص192.

[54] المرجع السابق، ص201.

[55] عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج6، ص237-238.

[56] فتاح، حميد. **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة تحدياته "تحديات الانحطاط والتطور الحضاري"**، (رسالة دكتوراه: جامعة عبدالملك السعدي، تطوان، المغرب، 1993)، ص25.

[57] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص675-716.

[58] أمين، عثمان. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، ط2، القاهرة: دار الثقافة العربية، 1965، ص51. الطويل، توفيق. **"الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي إبان المائة عام الأخيرة"**. الفكر العربي في مائة سنة (بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية، الجامعة الأمريكية، بيروت، تشرين الثاني 1966)، بيروت: مطابع الدار الشرقية، منشورات العيد المئوي 1967، ص307.

[59] أمين، عثمان. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص52.

1. علاقته بنظام الحكم:

كان أول ما نشر لمحمد عبده في جريدة "الأهرام" سنة 1293هـ/1876م، وكان لا يزال يلتزم السجع في أسلوبه،[60] وعندما قام "أديب إسحاق" سنة 1877م، بوحي من أستاذه الأفغاني، بتأسيس جريدة أسبوعية اسمها "مصر"، وجهت النقد للحكومة في أمور كثيرة، كما دافعت عن مجلس النواب؛ مما تسبب في تعطيلها أكثر من مرة، اشترك كل من الأفغاني ومحمد عبده في تحريرها، ونشرا فيها مقالات سياسية عبرت عن روح الأفغاني وكفاحه من أجل الحرية.[61]

ثم قام "رياض باشا" بتعيين محمد عبده محرراً ثالثاً بجريدة "الوقائع" المصرية، لسان حال الحكومة الرسمي، وبعد ذلك رئيساً لقلم تحريرها(محرراً أولاً) سنة 1880م،[62] وذلك حينما أمر "رياض باشا" قلم المطبوعات بأن يكتب مقالة عن مالية مصر، تلم بشيء من تاريخها الماضي ووضعيتها الحالية، وأن تنشر هذه المقالة في أول عدد يصدر من الجريدة الرسمية، وكان قد بقي يوم واحد على صدورها، فحاص كتاب الجريدة وحاروا، ثم اهتدوا إلى محمد عبده، واحضروه من الأزهر، وكلّفوه بكتابتها، فكتبها في مجلسه، وتمّ نشرها، فلما قرأها "رياض باشا" أُعجب ا إعجاباً شديداً، وسأل عن كاتبها، وزاد إعجابه أن وجد في الأزهر شاباً واقفاً على تاريخ المالية في مصر، عارفاً بجميع شؤو ا، وقادراً على تبيان ذلك والإفصاح عنه، فاستدعاه، وسأله عن رأيه في إصلاح الجريدة، فعلم أنه المنفذ لما يرجوه من رقي لها، واختار محمد عبده معه بعض من تمرسوا الكتابة والتحرير ممن يثق م من تلاميذ الأفغاني، أولهم: "الشيخ عبد الكريم سلمان" الذي ظل إلى آخر حياته من أخلص أصدقائه، ونصيره في مجلس إدارة

---

[60] عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص21.

[61] عمر، عمر عبد العزيز. **دراسات** في **تاريخ العرب الحـديث والمعاصـر**. بـيروت: دار النهضـة، 1975، ص291-292.

[62] أمين، عثمان. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص39.

الأزهر، وكذلك "الشيخ سعد زغلول" الذي كان يومها مجاوراً أزهرياً في نحو الحادية والعشرين من العمر، و"الشيخ إبراهيم بك الهلباوي" الذي أصبح محامياً فيما بعد.[63]

وقد أحدث تعيين محمد عبده رئيساً للمجلة ما لم يكن على بال أحد، إذ أصبح هو المهيمن على الحكومة والأمة، ينتقد الأعمال والأقوال، وينتقل بالناس من حال إلى حال، حيث قام بوضع لائحة لقلم المطبوعات وللجريدة الرسمية، أجازها "رياض باشا"، كان من أحكامها: إلزام جميع إدارات الحكومة ومجالسها في العاصمة وغيرها بالكتابة إلى إدارة الجريدة مخبرة بأعمالها المنجزة، وما شرعت بتنفيذه فلم تتمه، كما تلزم المحاكم بإرسال نتائج أحكامها إليها، كذلك لإدارة الجريدة الحق في انتقاد كل الأعمال والمكاتبات الرسمية، ومراقبة كل الجرائد الوطنية والأجنبية التي تصدر في القطر المصري، بما يترتب على ذلك من تحر للحقيقة في كل ما يكتب فيها، ومحاسبة من يثبت الذنب عليه من رجال الحكومة وغيرهم، ويذاع ذلك في الجريدة الرسمية، وكذلك مطالبة مديري الجرائد التي تنسب افتراءات إلى المسئولين وغيرهم بإثبا ا، وإلا أُنذرت ثلاثاً، ثم يمنع صدورها البتة، أو إلى أجلٍ تراه إدارة الجريدة الرسمية. كما أن من حق إدارة الجريدة الرسمية الفصل في كل نزاع بين جريدتين عربيتين بشكل لا يقبل المناقشة، ومن حق رئيس التحرير تخصيص قسم غير رسمي في الجريدة لنشر ما يكون نافعاً من المقالات: الأدبية، والاجتماعية، والاقتصادية، وغير ذلك.[64] وقد نضجت "الوقائع" في عهد محمد عبده، إذ رعاها بأفكاره الإصلاحية وانتقاداته السديدة، فتخطت واقعها اللغوي القديم، واعتمدت الكتابة السهلة المتينة، البعيدة عن الحشو والإطناب.[65]

ومن الفتاوى التي أبدى فيها محمد عبده آراءه في العلاقة بنظام الحكم، تلك التي أفتى فيها بوجوب استبدال الحاكم عند فساده بشروط فقال: "الخليفة عند المسلمين

---

[63] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص138. أمين، عثمان. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص39.

[64] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص138-139.

[65] معاليقي، منذر. **معالم الفكر العربي في عصر النهضة**، بيروت: دار اقرأ، 1986، ص128.

ليس بالمعصوم (...) ثم هو مطاع ما دام على المحجة و ج الكتاب والسنة، والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه، أو إذا اعوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه (...)، فإذا فارق الكتاب والسنة في عمله: وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه، انطلاقاً من قاعدة: درء المفاسد مقدم على جلب المصالح (...) فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه."[66]

كما أنه أفتى بعدم جواز تولية الإمامة للظالم، حيث قال: "الإمامة الصحيحة، والأسوة الحسنة، هي فيما تكون عليه الأرواح من الصفات الفاضلة والملكات العلمية التي تملك على صاحبها طرق العمل، فتسوقه إلى خيرها، وتردعه عن شرها، ولاحظّ للظالمين في شيء منها، وإنما هم لأصحاب الرسم، وأهل الخداع والانخداع بالظاهر؛ ولذلك يصف الفقهاء أعمالهم وأحكامهم بالرسمية (...)، وقد أخذوا من قوله تعالى﴿رب اجعلْنِي مقِيم الصلاَةِ ومِن ذُرِيتِي﴾ (إبراهيم:40) حكماً أصولياً أن الظالم لا يجوز أن يولّى منصب الإمامة العظمى، واشترطوا لصحة الخلافة فيما اشترطوا: العلم، والعدل."[67]

وذكر -أيضاً- ما يجب على الحاكم، فقال: "إن القتال في القرآن شرع للدفاع عن الحق وأهله، وحماية الدعوة ونشرها، فعلى من يدعي، من الملوك والأمراء أنه يحارب للدين، أن يحيي الدعوة الإسلامية، ويعد لها عد ا من العلم والحجة بحسب حال العصر وعلومه، ويقرن ذلك بالاستعداد التام لحمايتها من العدوان."[68] فقد أوجب على الحكام إقامة شرائع الإيمان في الرعية، حين خاطبهم بالقول: "أيها الأمراء والسلاطين (...) إن ما تستدلون به على أصل سلطتكم من القرآن، مقيد بكونكم من أهل الإيمان، وهذه آيات المؤمنين، وما أعلم الله به أهل الإيمان الصادقين، فعليكم

---

66 عبده، محمد. **الإسلام دين العلم والمدنية**، دار الهلال، د.ت، ص100-101.

67 رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**. ط2، القاهرة: دار المنار، 1947، ج1، ص457.

68 المرجع السابق، ج2، ص216.

بعد إقامة شعب الإيمان في أنفسكم، أن تقيموها في أنفس رعيتكم، وتكونوا قدوة لعالمهم وعاملهم، وغنيهم وفقيرهم؛ لتكونوا أئمة هدى ونور، لا أئمة ضلالة وفجور، وإلا كان عليكم إثمكم وإثم جميع الأمم التي منيت بكم."[69] فهو يرى أهمية تدخل السلطة الحاكمة لحفظ الملة، وذلك بقوله: "إن المتعنت الذي يبغي بجدله فتنة العوام، ليس له إلا الحديد، أي قوة السلطان، الذي يمنع بعض الناس من فتنة بعض."[70]

ويعتقد محمد عبده بضرورة التزام الحاكم بشروط معينة فيمن ينوب عنه، إذ يقول: "على ولي الأمر في مملكته أن لا يكِلَ شيئاً من عمله إلا لأحد رجلين:

1- إما رجل يتصل به في جنسية سالمة من الضعف والتمزيق (...) يحملهم توقيرها واحترامها على التغالي في وقايتها من كل شين يدنو منها، ولم توهن روابطها اختلاف المشارب والأديان.

2- وإما رجل يجتمع معه في دين قامت جامعته مقام الجنسية، بل فاقت منـزلته من القلوب منـزلتها، كالدين الإسلامي الذي حلّ عند المسلمين -وإن اختلفت شعو م- محل كل رابطة نسبية. فإن كلا من الجامعتين (الجنسية على النحو السابق، والدينية) مبدآن للحمية على الملك، والمنشآن للغيرة عليها."[71]

كما أنه يذكر الشروط المطلوبة في الحاكم، من خلال تفسيره لقوله تعالى حكاية عن "طالوت" ﴿إِن اللّه اصطَفَاه علَيكُم وزاده بسطَةً فِي الْعِلْمِ والْجِسمِ﴾ (البقرة: 247) بأنه الاستعداد الفطري؛ والسعة في العلم(والمقصود بالعلم: العلم بحال الأمة ومواضع قو ا وضعفها، وجودة الفكر في تدبير شؤو ا)، وبسطة الجسم (والتي يقصد ا: صحته وكمال قواه، بما يستتبعه ذلك من الشجاعة، والقدرة على المدافعة، والهيبة، والوقار، وصحة الفكر على قاعدة: "العقل السليم في الجسم السليم.")[72]

---

[69] المرجع السابق، ج2، ص305.

[70] المرجع السابق، ج3، ص15.

[71] المرجع سابق، ج5، ص86.

[72] المرجع السابق، ج2، ص477.

ومع ذلك فمحمد عبده يرى وجوب مقاومة الظلم، إذ يقول: "ومن الظلم ترك مقاومة الظلم حتى يفشو، ويكون له السلطان الذي يذهب بكل سلطان."[73] بل إنه أوجب على الأمة: "الأخذ على أيدي الظالمين، فإن الظلم أقبح المنكر(...)، والأمة هي التي تقوم عوج الحكومة، والمعروف أن الحكومة الإسلامية مبنية على أصل الشورى، وآية ﴿ولْتكُن مِنكُم أُمةٌ يدعونَ إِلَى الْخيرِ ويأمرونَ بِالْمعروفِ وينهونَ عنِ الْمنكَرِ وأُولَـئِك هم الْمفْلِحونَ﴾ (آل عمران:104) أدل دليل عليه، والآية تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدين أقوياء، يتولون الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويشرح رشيد رضا قول الإمام بالقول: وهذه الجماعة هي: بمعنى مجالس النواب في الحكومات الجمهورية والملكية المقيدة."[74]

2. الإصلاح في نظر محمد عبده:

أحصى محمد رشيد رضا عدد المقالات الإصلاحية التي كتبها محمد عبده في جريدة "الوقائع" فبلغت 36 مقالاً، كلها يتحدث عن وجوب إصلاح مصر على أسس واعية منفتحة، على غرار سبل الإصلاح في أوروبا، كما تحتوي على نقد للمفاسد الاجتماعية والإدارية، ودعوة إلى بناء نهضة رفيعة متدرجة، ومطالبة برفع مستوى التفكير الشعبي عبر ترقية مناهج التعليم ونشر وسائله، وإقامة حكم دستوري يقيد سلطات الحكومة، ويؤمن الحريات للشعب.[75] وقد أشرف محمد عبده من خلال إدارته تحرير جريدة "الوقائع" (وهي الجريدة الرسمية)، على نظارات الحكومة ومجالسها ومصالحها، فأرشدهم إلى إصلاح أعمالهم، كما أشرف على الأمة فقام بإصلاح أخلاقها، وإصلاح ما فسد من عاداتها بالوعظ الصحيح والإرشاد القويم، وأطل على الجرائد العربية، فعلّمها حسن التحرير، ورباها على الصدق في القول، وجعل للصادق

[73] المرجع السابق، ج2، ص275.

[74] المرجع السابق، ج5، ص45.

[75] أمين، عثمان. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص46. عمر، عبد العزيز عمر. **دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر**، مرجع سابق، ص298-299.

منها سلطاناً نصيراً وتأثيراً مأثوراً. فكان هذا مبدأ النهضة القلمية الحقيقية في مصر، وباعثاً لنهضة أدبية، وتجديداً في أساليب الكتابة.[76]

وقد أدت انتقادات محمد عبده للحكومة إلى تحريها الحق والعدل، واجتهادها في إصلاح كل نظارة ومديرية ومحافظة.[77] وقد يصح القول بأنه كان للدولة حكومتان: إحداهما: مرشدة، وهي التي يقوم فيها محمد عبده برئاسة جريدة "الوقائع"، والأخرى: منفّذة، وهي الحكومة التي تتعاون مع الجريدة وتستجيب لمطالبها. وقد اتجه محمد عبده إلى الكتابة؛ لما كان يراه من اتجاه البلاد إلى شفير الهاوية، والذي أدى إليه فساد نظام الحكم، وتعاظم سلطة الأجانب، واندلاع الفتن من كل جانب. فخاض غمار السياسة بدافع من الحماسة التي أثار ا في نفسه آلام بلاده، وتأثره إلى حد كبير بصحبة الأفغاني[78]؛ وذلك كي يقف الناس على أسباب هذا التدهور، وليكشف لهم طرق العلاج التي لو أخذوا ا وتضافروا على تنفيذها بدقة وعناية وصبر واحتمال، كان فيها نجاة وخلاص لهم، كما راوده الأمل في إمكانية نشر أفكاره الاجتماعية بين أكبر عدد ممكن من الناس[79].

وقد برزت ملامح موقفه المستقل، الذي يمكن أن يحاسب على أساسه بعد تعيينه رئيساً لتحرير "الوقائع"، فتميزت شخصيته الفكرية ومواقفه العملية عن شخصية الأفغاني ومواقفه في عدد من المسائل، في مقدمتها موقفه من الوسيلة التي ينبغي اتخاذها، لتحقيق الغايات التي طرحها الأفغاني أمام شعوب الشرق يومئذ، وهي: التربية والتعليم، والإرشاد، والإصلاح[80]. فرسالة محمد عبده لم تكن سياسية محضة، بقدر ما

[76] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص140. أمين، عثمان. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، ص46.

[77] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، ج1، ص140.

[78] قلعجي، قدري. **أعلام الحرية: محمد عبده بطل الثورة الفكرية في الإسلام**، مرجع سابق، ص68.

[79] سليمان، عبد الجواد. **سلسلة بحوث ومحاضرات: الشيخ محمد عبده أمام ا دين في الإسلام**، مرجع سابق، ص61-62.

[80] عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص36-37. قلعجي، قدري. **أعـلام الحرية: محمد عبده بطل الثورة الفكرية في الإسلام**، مرجع سابق، ص68.

كانت دينية واجتماعية وثقافية، تعمل على إحداث التأثير في المجرى السياسي بصورة غير مباشرة[81]. وهكذا كانت كتاباته سياسية بشكل غير مباشر؛ خوفا من إحراج بعض السياسيين الذي يجلّهم ويقدر مواقفهم، وقناعة منه بأولوية الإصلاحات العامة على أي عمل آخر، فتمكّن من السمو بالعمل الصحفي، وأضفى عليه فيضاً من المعلومات والمعارف المختلفة[82]. وقد مال بعد مفارقة الأفغاني "إلى الأخذ بالاعتدال والتدرج، متوخياً السير في الإصلاح، لا من طريق السياسة والثورة، بل من طريق التعليم والتنوير، والتربية الدينية والاجتماعية"،[83] كما أيقن بأن إصلاح المجتمع المصري هو في تقدم العلم والتربية والأخلاق، إذ هو التقدم الصحيح.[84]

كما كان قصد محمد عبده من كل كتاباته "إصلاح الدين"، الذي يدخل ضمنه الإصلاح السياسي، "فهذه الأفكار كلها التي يرد بعضها في فتاويه، والبعض الآخر في مقالاته، والبعض الثالث في رسائله وردوده على الذين يكتبون عليه، لا تجعل منه مفكراً اقتصادياً أو اجتماعياً أو سياسياً، ولكنها تدفعه إلى صدارة التجديد في الإسلام، بتجديد حياة المسلم، أو ما تواضعنا على تسميته بـ"الإصلاح الديني". وهو ليس إصلاحاً نظرياً بل متصلاً أوثق الاتصال بحياة المسلمين (...) فأضاف "الواقع" إلى "الفكر النظري"[85]. ولا يمكن قياس فكره "بـمواقفه السياسية، أو فكره الاقتصادي والاجتماعي، بقدر ما يقاس بمجموع مواقفه من "الإصلاح الديني" الشامل لما سبق جميعه، فتلك هي القضية التي تأهل لها بحكم تكوينه ووعيه وتلمذته وخصومته للأفغاني، وبحكم ارتباطه العميق مع "الشارع الإسلامي" في مصر على وجه الخصوص."[86]

---

81 المرجع السابق، ص70.

82 معاليقي، منذر. **معالم الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص128-129.

83 أمين، عثمان. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص23.

84 المرجع السابق، ص109.

85 شكري، غالي. **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، مرجع سابق، ص192.

86 المرجع السابق، ص190.

ويمكن إيجاز الدعوة الإصلاحية العامة لمحمد عبده في: "تنقية الإسلام" من شوائب عصور الانحطاط، والعودة إلى التراث دون وسائط أو نقل أو تقليد، و"إعادة النظر" في كل ما يتصل بالمذاهب الإسلامية في ضوء العلم المعاصر. وإن قول البعض بأن الإمام اهتم بالإصلاح الديني دون العمل على التنوير السياسي العام،[87] أو أن الإمام قد فرق في إصلاحاته بين "الإصلاح الديني"و"الإصلاح السياسي"، إذ جعل كُلاً منهما قسماً مستقلاً بذاته،[88] يرد عليه بأن الإصلاح الديني لدى الإمام شامل للإصلاح السياسي، وإذا لم يكن الإمام مكثراً من الكلام عن الإصلاح السياسي، فإن ذلك لفقهه ضرورات الواقع وأولويات المرحلة التي يعيشها. فبعد الانتكاسات التي مر ا في أعماله السياسية مع الأفغاني اختار "طريقاً آخر، رسمه لنفسه، يؤدي في نظره إلى الغاية ذا ا التي كان يريد "الأفغاني" الوصول إليها من طريق السياسة، وهي: ضة المسلمين، وصيانتهم لحقهم في أن يعيشوا متساوين مع غيرهم في الحياة، حريصين على أن لا يستذلوا لأحد أجنبي عنهم، مع استعانته في الوصول إلى هذه الغاية، بالمبادئ ذا ا التي عنى ا "جمال الدين،" فكانت طريقه التي سلكها هي "التربية": تربية الشعب، وتربية القادة والموجهين."[89]

3. نظرته لتجديد الفكر الديني:

امتازت كتابات محمد عبده من غيره في وقته: بقدرته على المزج بين العقيدة الإسلامية، وبين التراث الليبرالي الإنساني والفكري التطوري بشكل خاص، والذي أدى إلى نشوء مروحة من الأفكار الجديدة والسلفية في الفكر العربي، فظهر له أتباع ينادون بضرورة التوفيق بين الفكر العربي-الإسلامي والفكر الحديث.[90] وإذا كان مصطلح "السلفية" يفترض انكفاءً ما، فإن محمد عبده ليس سلفياً ذا المعنى، وإنما هو

---

[87] البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، مرجع سابق، ص125.

[88] عبده، محمد. **دروس من القرآن** (مع مقدمة الناشر). ط3، بيروت: دار إحياء العلوم، 1984، ص16-19.

[89] البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، مرجع سابق، ص187.

[90] قاسم، جميل. "الإسلام والحداثة الفكرية"، **مجلة الوحدة**، عدد 85 (ربيع ثـاني 1412هـ/أكتـوبر 1991م)، ص48.

عصري ينتمي إلى التراث الإسلامي؛[91] إذ إنه يوضح في كتاباته أن مأثور الدين هو المرجع في تجديد الدين، وأن تجديد الحياة الدنيا يستلزم الاستعانة بكل التجارب والأفكار والعلوم والنظريات التي أبدعها الإنسان، سواء في عصور ما قبل الإسلام، أو ما بعده، وسواء أكان المبدع لهذه العلوم من المسلمين أم من غيرهم.[92] وكانت إحدى الغايات الرئيسة لمحمد عبده في كتاباته "أن يظهر إمكان التوفيق بين الإسلام وبين الفكر الحديث، وأن يبين كيفية تحقيق ذلك."[93] فأقام فكره على محاولة الجمع بين القديم والجديد، بأن يكون القديم أصلا يطعم، إلى درجة محدودة، بعناصر الجديد. وقد أثّرت تجربته في هذا ا ال على الفكر الإسلامي؛ ذلك بأنه عمل على محاربة الجمود الديني، وفساد علماء الدين، من خلال الانفتاح على العلم ومفاهيم التمدن، واللجوء إلى العقل لا التقليد، كما أنه أسهم في نشر بعض الآراء والمواقف الحديثة، التي اضطر إلى الاستعانة ا في مواجهة المفكرين المسيحيين والغربيين، على الرغم من وعيه بمخاطر انتشار الأفكار والقيم الغربية في ا تمع الإسلامي. وكان موقفه هذا إيذاناً ببدء تسرب هذه القيم إلى الفكر الإسلامي، على عكس ما كان يريد ويتمنى، حتى عده البعض أنه أحد الذين أسهموا بإدخال "العلمانية" إلى العالم العربي والإسلامي،[94] إذ "فتح الباب على مصراعيه لكل أولئك الذين أتوا بعده من المستغربين، أمثال: قاسم أمين، وعلي عبد الرازق، وغيرهم الذين طبقوا مدافعاته ذات النــزعة التحررية على استنتاجا م المنطقية."[95] فقد ظهر من تلامذته المتابعين لخطه التوفيقي: في الميدان الاجتماعي: قاسم أمين الذي عني بقضايا المرأة وتحريرها، وفي الميدان السياسي، برز سعد زغلول الذي كان هدفه إصلاح النظم السياسية دون

---

[91] عبد الملك، أنور. **الفكر العربي في معركة النهضة**. ط3، القاهرة: دار الآداب، 1981، ص138.

[92] عمارة، محمد. **تيارات الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الوحدة، 1985، ص286-287.

[93] حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص178.

[94] البطل، محمود. "حداثة محمد عبده، ماض أم مستقبل"، **مجلة "رسالة الجهاد"**، عدد 100 (ذو القعدة1410هـ/يونيو1991م)، ص112-115.

[95] أبو عاذرة، عطية سلمان عودة. **مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال: دراسة مقارنة**، بيروت: دار الحداثة، 1985، ص193.

المساس بالدعائم التي تقوم عليها العقيدة، وفي الناحية الدينية: خلّف محمد عبده الكثير من تلامذته الذين استطاعوا تولي مقاليد الأمور في الأزهر ومواصلة المهمة التي بدأها، وفي ميدان الفلسفة: برز من تلامذته مصطفى عبد الرازق الذي ألف كتاب "الإسلام وأصول الحكم" الذي أثار ضجة كبيرة وحوكم بسببه.[96]

وفقاً لتعريف "رونوفن Renouvin" و"جان باتيست دوروزل J.B.Duroselle" عن المناضل والإصلاحي، بأن المناضل هو الذي يستهويه القتال من أجل فكرة يؤمن ا، أما الإصلاحي فهو الذي يفضل التفاهم على الاقتتال،[97] يكون الأفغاني هو المناضل أو الثوري، ويكون محمد عبده هو المصلح،[98] وهذا لا ينقص من قدره، إذ كل مخلوق ميسر لما خلق له؛ ذلك بأن فكره قد امتاز بـ"الوسطية" بين أولئك الذي يرون أن كل ما فعله القدماء أو فكروا فيه هو الصحيح الذي يجب أن يتبع، وبذلك يفقدون الثقة في كل ما لم تأت به الأوائل، أو لم يجدوه في تقاليد الوسط الذي نشأوا فيه وبين أولئك الذين طغت عليهم رغبتهم في الجدة والابتكار، فأصبحوا يؤمنون بأن كل ما نقل من الماضي يجب أن ينقرض، وأن المثل الأعلى في الحياة هو فيما يستجد من مناهج العيش ومباهج الاستمتاع. فلم يخرج محمد عبده في كل أعماله، ومنها كتاباته، وفي كل أطوار حياته، عن حدود "الاعتدال" و"الإصلاح"، لا تحت الضغط، ولا الإرهاب، ولا السجن، ولا النفي؛ لأن تكوينه الفكري الخاص يميل نحو "الوسط"، في الوسائل والغايات.[99]

لقد حمل محمد عبده القبس بعد الأفغاني، وصرف أكثر جهوده إلى الدين دون السياسة، وتوخى في التثقيف التؤدة والأناة دون الطفرة والعنف.[100] فهو بعد مفارقة

---

[96] البطل، محمود. "حداثة محمد عبده، ماض أم مستقبل"، **مجلة رسالة الجهاد**، عدد100 (ذو القعدة1410هـ/يونيو1991م)، ص115.

[97] محمد، سليم. **مادة "العلاقات الدولية"**. وجدة-المملكة المغربية: دار النشر الشرقية، الطبعة الأولى، السنة الجامعية 1994-1995، ص72.

[98] عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص37.

[99] شكري، غالي. **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، مرجع سابق، ص186.

[100] الطويل، توفيق. **"الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي إبان المائة عام الأخيرة"**. مرجع سابق، ص270.

الأفغاني، الذي كان له تأثير كبير عليه، رجع إلى ميله الأصلي في الاهتمام بالتربية، ونقص اهتمامه بالسياسة، لكن لم يلغ تماما. وكان متدرجا في منهجه التربوي، والذي استمده من القرآن الكريم، وعمل السلف الصالح، كعمر بن عبد العزيز الذي قال لابنه عندما رأى أباه تباطأ في إصلاحاته زمن خلافته: "مالك لا تنفذ الأمور؟ فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق. قال له عمر: لا تعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين، وحرمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الناس على الحق جملة، فيدفعونه جملة، ويكون من ذا فتنة."[101] فلا يصح أن يوصف هذا السلوك من الإمام بالجبن، الذي وصفه به البعض في علاقته مع الإنجليز -كما سيرد-، بل هو فقه الكتاب والسنة وأعمال السلف الصالح الذي استمد منه منهجه. وقد ظهر إيمانه بالتدرج من خلال قوله في كتاباته: "إنه لا يرجى إصلاح لشعب جاهل إلا إذا تعلم وأخذ قسطه من الثقافة، وأُعد إعداداً صحيحاً يطهره مما غرق فيه من خرافات وأساطير، ويثقفه حتى يشعر بحاجته إلى الإصلاح، ويطلب لنفسه الكمال من طريق الكمال، ويطلبه لنفسه برغبة صادقة وميل شغوف"[102]، ومما جاء في محاوراته مع "عرابي": "إن أول ما يجب أن يبدأ به: التربية والتعليم(...) وليس من الحكمة أن تعطى الرعية ما لم تستعد له، فذلك بمثابة تمكين القاصر من التصرف بماله قبل بلوغه سن الرشد."[103]

وفي طريقة لتجديد الفكر الديني، عمل محمد عبده على التصدي لذلك التحدي الذي تمثل في فكرية العصور الوسطى، فكرية العصر "المملوكي العثماني" التي قَدست ما لا يستحق التقديس من الحواشي والمتون، ولم تكن دعوته هذه محلية خاصة بمصر،[104] ومما يؤكد ذلك "أن إقامة الشيخ محمد عبده في بيروت، كان لها آثارها

---

[101] الشاطبي، الحافظ أبي إسحاق إبراهيم اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى سنة 790هـ). **الموافقات** في **أصول الأحكام** (تعليق عبد الله دراز). بيروت: دار المعرفة، ج2، ص93-94.

[102] سليمان، عبد الجواد. **سلسلة بحوث ومحاضرات: الشيخ محمد عبده أمام المجددين في الإسلام**، مرجع سابق، ص10.

[103] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص146.

[104] عمارة، محمد. **تيارات الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص299. برج، محمد عبد الرحمن. **دراسة** في **التاريخ العربي الحديث والمعاصر**، ص14.

الكبيرة في مجال اليقظة العربية (...)، وأنه عندما سافر إلى الجزائر تأثر به علماؤها، ومنهم الإمام عبد الحميد بن باديس المصلح الجزائري الكبير، وقد بلغ من حبه للإمام أن سمى ابنه "عبده"؛ تخليداً لذكرى محمد عبده".[105] وقد جسد محمد عبده في كتاباته، بوصفه مصلحاً ومفكراً، الفكر الإسلامي الحديث في مرحلته الأولى، "وهي مرحلة الدفاع عن الذات الإسلامية، الذي غلب عليها الاتجاه الإصلاحي التدرجي(...)، واتجه الصراع المباشر مع العدو إلى: إصلاح التعليم والمدارس، وإصلاح المناهج، والمعاهد الدينية، والمحاكم الشرعية، ولو بتنسيق معهم. وهذا هو موقف الدفاع الطبيعي المطلوب يومئذ، الذي استند على عقلانية حديثة، أخضعت كثيراً من المشكلات التي أثيرت حول الإسلام؛ من أجل إثبات معقولية عقائد الإسلام وشرائعه، في حدود أقصى ما يمكن من ضوابط التأويل في الإسلام (...)، ولا شك أن ذلك الموقف الدفاعي قد أدى دوره التاريخي، فأنقذ الإسلام وتاريخه وحضارته من السقوط النهائي الذي كانت تلك الدوائر الاستعمارية المهاجمة تزعمه وتتوقعه(...) ونجد ذلك الموقف الدفاعي المخلص الواعي بمساحته كلها في كتب الإمام "محمد عبده"، وفي منهجه في التفسير، وفي معظم ما كتبه من مقالات وفتاوى فيما بعد(...)، وإن ذلك الموقف هو الممكن، يومئذ، أمام قوة تقدم مؤسسات الحضارة الغربية، وا يار ا تمع الإسلامي في مجالات الحياة كافة (...)، فلكل مرحلة خطتها، ولكل تحد في الحياة استجابته الطبيعية."[106]

إن انتهاج محمد عبده لطريق التأليف والكتابة بشكل أساسي، نابع من فكره العملي؛ نظراً لأن هذا التأليف، وتلك الكتابة، هو حوار مباشر مع أحداث الحياة من حوله، وليس "يوتوبيا" (خيال).[107] وكان السؤال المطروح في كثير من كتاباته، وفي غالب تفكيره: كيف السبيل إلى دمج التراث العربي القديم في حياة العرب المعاصرة، لتكون لهم حياة عربية ومعاصرة في آن معاً؟ وكانت إجابته تتمثل في: البحث عن طرائق السلوك التي

[105] برج، محمد عبد الرحمن. **دراسة في التاريخ العربي الحديث والمعاصر**، ص15-17.
[106] فتاح، حميد. **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة تحدياته**، ص24-27.
[107] شكري، غالي. **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، مرجع سابق، ص190.

يمكن نقلها عن الأسلاف العرب، بما لا يتعارض وطرائق السلوك التي استلزمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة.[108] وقد حاول جاهداً فيما كتبه أن يوضح الحلقة التي توفق بين مقتضيات العلم وبين مقومات الإنسان، بما يزيل الصراع بينهما.[109]

لقد أراد محمد عبده أن يرد إلى لإسلام اعتباره؛ كي يستعيد حيويته وقوته وعنفوانه، وليتمكن المجتمع المسلم من الازدهار مجدداً، وكانت منهجيته هي: التنقيب في بطون التاريخ الإسلامي؛ بغية التعرف على حقيقة الضعف الذي انتاب المجتمع المسلم، والتماساً لأسباب العلاج، فوجد أن العلة هي في: انحراف المسلمين عن دينهم الإسلامي الحقيقي في بساطته الأولى أيام الخلفاء الراشدين، وأن العلاج يكون بالتمسك بكتاب الله وتعاليم دينه، بعد أن يتم تطهيرها من كل ما علق بها من شوائب وبدع وخرافات، كما أن العلة تكمن -أيضاً- في استبداد حكام المسلمين الظلمة،[110] وبشكل أوضح، فالتخلف، في رأيه، إنما يعود إلى سببين: أحدهما: داخلي، والآخر: خارجي، والسبب الخارجي: يتمثل في طغيان الثقافة الغربية على حياة العرب والمسلمين، دون هضم لها ولا تحليل، إضافة إلى فرض نوع من القيم والنظم غير النابعة من نظام فكر الأمة، ولا من معطيات واقعها، أما السبب الداخلي فيتمثل في تخلف بعض الذين نصبوا أنفسهم قادة وأوصياء على الفكر الإسلامي، وحيلولتهم دون الاجتهاد في تأويله حسبما يستجد من أمور.[111]

وعلى كلّ، فقد انطلق فكر محمد عبده، كما انطلق فكر أستاذه الأفغاني من قبل، إلى الاهتمام أكثر بقضية الانحطاط الداخلي، والحاجة إلى البعث الذاتي؛[112] انطلاقاً من قول الله -عز وجل- ﴿إن اللّه لاَ يغير ما بِقَومٍ حتى يغيرواْ ما بِأَنفُسِهم﴾ (الرعد: 11)،

---

[108] محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**، ج7، القاهرة: دار الشروق، 1982، ص20.

[109] المرجع السابق، ص272.

[110] الطويل، توفيق. **"الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي إبان المائة عام الأخيرة"**، مرجع سابق، ص268.
رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص846.

[111] أبو عاذرة، عطية سلمان عودة. **مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال: دراسة مقارنة**، مرجع سابق، ص7-8.

[112] حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص169.

وأن الحل يكون بالدعوة إلى "تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة."[113] لذلك أصبح محمد عبده في نظر الكثيرين: أحد رواد الفكر التحرري الحديث، ومن المنددين بالجمود الفكري، والمنادين بالحرية الفكرية، وبحرية الرأي والتعبير، وبحرية الشعوب.[114] فقد أسهم في دفع العقل ليحكم في مسائل لم يجرؤ غيره من العلماء على إعطاء آراء بشأ ا، وإنما اكتفوا بحكاية وشرح آراء من سبقهم، مثل مسألة الجبر والاختيار، فهو لم يقنع بدور التبليغ فقط، بل انتهى إلى حلول وآراء تجعل قارئها يعتقد بأن صاحبها قد أصاب كبد الحقيقة، وقد أدت خصوبة فكره ودسامة إنتاجه إلى تعرضه لانتقاد الكثيرين، وهذا أمر عادي لكل تفكير يحاول التعرض للعويص من المشاكل، وإيجاد رأي حاسم فيها.[115]

يرد محمد عبده في كتاباته، في سياق الخطاب الدفاعي الذي نشأ في الفكر الإسلامي الحديث، على أصحاب الفكر الغربي (سواء أكانوا أوروبيين أم عرباً) أفكارهم السلبية تجاه الفكر الإسلامي والمسلمين، من مثل "هانوتو"، و"دينان"، و"فرح أنطوان".[116] ويصدق على كتابات الإمام وصف البعض بأنه يتجه "بوضوح إلى إنسانية صادقة، تلتمس الخير من الجميع لفائدة الكل، ولا تتخوف من الاتصال بمختلف الأوساط، وشتى البيئات، والبحث معها عما يساعد على التقدم، والعمران، وتحسين حالة ا تمع البشري، والارتفاع به للمستوى العالي الذي خلق من أجله، فإن كل جهد مبذول في هذا الصدد من أجل بلادنا ووسطنا، يعد في الفكر الإسلامي، جزءاً من ا هود العام الذي تبذله الإنسانية جمعاء لتحقيق عالم أفضل."[117]

---

[113] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص11.

[114] محمد، الشقوري. "حرية التعبير في الفكر الحديث"، **مجلة "المحاماة"**، عدد35 (مايو 1993)، ص107.

[115] دنيا، سليمان (تحقيق وتقديم). **الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين** (عرض وعلاج لأهم مشـاكل الفكر البشري بقلم محمد عبده) القسم الأول، دار إحياء الكتب العربية، 1958، ص8-9.

[116] السيد، رضوان. "مراحل الخطاب الإسلامي في جوابه على التحديات خلال قرن"، **مجلة "منـبر الحـوار"**، العددان23-24 (شتاء-ربيع 1992)، ملف: في الخطاب القومي والإسلامي، ص14.

[117] الفاسي، علال. **النقد الذاتي**، الرباط-المملكة المغربية: لجنة نشر تراث زعيم التحرير عـلال الفاسـي، ط5، 1979، ص124.

وكانت نظرة محمد عبده العامة للإسلام هي دافعه للرد على المستشرقين وغيرهم ممن لم يفهموا الإسلام على وجهه الصحيح، أو الذين فهموه لكنهم معاندون؛ كي يعذر إلى الله فيهم ولا يكون لهم حجة، ولكي لا ينخدع م الغر السذج من المسلمين. فهو "لم يكن يتوجه بكتاباته إلى المسلمين المؤمنين المتسائلين إذا كان بالإمكان قبول المدنية الحديثة، بقدر ما توجه ا إلى الآخذين بالثقافة الحديثة، الشاكين في صلاح الإسلام."[118] وقد عوّل بشكل قوي على المثقفين لا العامة، لكنه -مع ذلك- لم ينس في كتاباته عموم المسلمين، بل دعا لتوحيدهم، فقد كانت "الوحدة الإسلامية واحدة من أهم أمانيه وأهدافه المثالية. فكان يقوم بجهود شديدة للتوحيد بين الشيعة والسنة، وقام بعمل لقاءات عدة معهم هو وأستاذه الأفغاني."[119]

واكتفى محمد عبده في دفاعه عن قضية الحرية ومطالبته ا بالنهج الإسلامي وحده، فكان "يدافع عن قضية الحرية بكلمات إسلامية، دون أن يستند إلى الثورة الفرنسية"[120] أو إلى مبادئها، إذ كان يرى في مبادئ الإسلام ما يكفي وزيادة. ولم يكن قصده من المطالبة بالأخذ بالأنظمة الحديثة هو نقلها دون مراعاة خصوصية العالم الإسلامي، إذ إنه يرفض "زرع مؤسسات وقوانين أوروبية في مصر؛ لأنه أمر لا يمكن تطبيقه، رغم إعجابه الشديد بتلك المؤسسات والقوانين الحديثة، إذ إنّ القوانين المزروعة في غير أرضها لا تؤتي الثمر نفسه، لا بل قد تفسده."[121]

4. نظرته للحرية السياسية:

تلخصت دعوة محمد عبده في غالب كتاباته على أمرين أولهما: التحرر الفكري من الجمود والتقليد والرجعية الدينية، بسلوك طريق العقل لتجديد الدين، وإحياء الدراسات الفلسفية الممزوجة بالإلهيات، وإحداث ثورة فكرية "تغربل" ا موروثاتنا

---

[118] حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص173.

[119] عنايت، حميد. **الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**، (ترجمه عن الفارسية وراجعه على الأصـل الإنجليـزي: إبراهيم الدسوقي). القاهرة: مكتبة مدبولي، 1988، ص84.

[120] عبد الملك، أنور. **الفكر العربي في معركة النهضة**، مرجع سابق، ص89.

[121] المرجع السابق، ص170-171.

الدينية عن الأولين، وخصوصاً أهل قرون التخلف والركاكة والانحطاط. وثانيهما: التحرر السياسي من نفوذ الاستعمار الغربي الزاحف على المنطقة، والتصدي له "بالنهضة الحضارية" لمغالبته، وتجسيد الفكر الإسلامي الشوري في مؤسسات دستورية ونيابية حديثة، وتقييد سلطات الحكومات بالدساتير والقوانين، وإطلاق طاقات الجمهور الواسعة في الخلق والإبداع والبناء. وكل ذلك بوساطة "الثورة" على المعوقات التي تعترض الجماهير في هذا الطريق."[122] وإذا كان البعض قد رأى أنه كان "انتقائياً في أخذه بالتراث"[123] فإن آخرين يرون أن هذا الأخذ مع مزجه بشيء من النزعة التوفيقية بين الفكرين الإسلامي والغربي، هو أمر ايجابي، أهله ليكون ضمن جماعة المفكرين المجددين في التاريخ الإسلامي الحديث.[124] فلم تكن كتاباته نفخاً في رماد، فنتيجةً لمقالاته النقدية في جريدة "الوقائع" عن سياسة التعليم، تم إنشاء "المجلس الأعلى للمعارف،" وانتخب عضواً فيه.[125] فكان يفقه واقعه المحيط، ويعمل على أساسه، فتأتي جهوده مثمرة في غالب الأحيان.

لقد أسس محمد عبده، مذهبه في "الحرية السياسية" على نظرة ما ورائية، تتوسط بين الجبر والاختيار، وتأخذ بالقضاء والقدر تعبيراً عن العلم والإرادة الإلهيين،[126] فنظرته للحرية السياسية تنبثق، بالدرجة الأولى، من مبدأ الشورى في الإسلام[127] (وهذا واضح في اعتماده مصطلح الشورى دون الديمقراطية). ويتمثل جانب الجبر في مذهب الحرية السياسية لديه بإرجاعه أسباب الانحطاط السياسي للمسلمين إلى الدورة التاريخية الطبيعية، متأثرا في ذلك بابن خلدون، أي أن هذا الانحطاط قدر محتوم على

---

[122] عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص36.

[123] البطل، محمود. "التقرير الختامي لندوة "إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلة **"مستقبل العالم الإسلامي"**، عدد3، (صيف 1991)، ص278.

[124] أبو عاذرة، عطية سلمان عودة. **مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمـام محمد عبده ومحمد إقبال: دراسة مقارنة**، مرجع سابق، ص8.

[125] أمين، عثمان. **أعلام الإسلام**، مرجع سابق، ص39.

[126] منيمنة، جميل م. **مشكلة الحرية في الإسلام**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1974، ص61.

[127] المرجع السابق، ص50.

الأمة، وسنة كونية لا مفر منها، لكن هذه النظرة تعطي للمتخاذلين من المسلمين نوعاً من التسويغ لتكاسلهم عن العمل، من أجل تحقيق التقدم الحضاري للأمة، بل يمنح الحكام الفاسدين من المسلمين الذي مالوا إلى إيقاع المسلمين فيما هم عليه من الضعف والكسل والجهل لإحكام السيطرة عليهم، مسوغاً لتخاذلهم عن العمل لرفعة الأمة والنهوض الحضاري ا، وهذا هو جانب الاختيار في نظرته للحرية السياسية؛ ذلك بأن هؤلاء الحكام هم الذين اختاروا طريق "الانحطاط الحضاري"، وهم الذين يمكنهم سلوك طريق آخر غيره يقود الأمة لما فيه صلاحها، وهو بذلك إنما يسقط الشعوب الإسلامية من حسابه، معولاً على الحكام فقط.

وهو يرى، طبقاً لمنهجه المتدرج، أنه لابد من الإصلاح الخلقي أولاً، ثم الإصلاح السياسي ثانياً، على اعتبار أن السبيل إلى الإصلاح السياسي إنما هو الإصلاح الخلقي،[128] مصداقا لقوله تعالى: ﴿إن اللّه لاَ يغير ما بِقَومٍ حتى يغيرواْ ما بِأَنفُسِهِم﴾ (الرعد: 11)، فإصلاح النفس داخلياً ينبثق عنه إصلاح الخلق خارجيا، ومن ثَم إصلاح السياسة، وينظر محمد عبده للسلطة السياسية على أ ا "سلطة مدنية من جميع الوجوه، والحاكم مدني من جميع الوجوه(...)، وأن الأمة هي صاحبة القرار في تنصيبه وخلعه،"[129] وهو بذلك يرد على الشبهة القائلة بأن التزام الأمة بشريعة الإسلام إنما يحول السلطة لديها إلى سلطة دينية، مقارنة بالمفهوم السائد في التجربة الغربية، المقترن بادعاء التفويض الإلهي واستمرار احتكار السلطة؛[130] ولذلك يقول: "من أصول الإسلام: قلب السلطة الدينية، والإتيان عليها من أساسها (...) فلم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه (...) فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم "بالسلطة الدينية" بوجه من الوجوه."[131]

---

[128] المرجع السابق، ص67-68.

[129] عبده، محمد. **الإسلام دين العلم والمدنية**، مرجع سابق، ص101.

[130] هويدي، فهمي. "الإسلام والديمقراطية"، **مجلة "المستقبل العربي"**، عدد166 (ديسمبر 1992)، ص9.

[131] عبده، محمد. **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، القاهرة: مكتبة ومطبعة علي صبيح وأولاده، 1954، ص56.

كذلك يدعو في كتاباته إلى إيجاد هيئة تقيد سلطات الحاكم "فالإمام محمد عبده من دعاة الشورى، وله في هذا الموضوع آراء سديدة، تدل على تبصر وعمق عظيمين،"[132] وكان متدرجا في هذا الأمر، إذ لم يدع إلى إنشاء برلمانات في العالم الإسلامي، إلا إذا يأ الناس لذلك، فقد كتب مقالة في "الوقائع" بتاريخ 4 إبريل 1881، تحت عنوان "خطأ العقلاء" يقول فيها: "فالحكمة أن تحفظ للأمة عوائدها المقررة في عقول أفرادها، ثم يطلب بعض تحسينات فيها، لا تبعد عنها بالمرة، فإذا اعتادوها، طُلب منهم ما هو أرقى "بالتدريج" (...) أما إذا وضع لهم من الحدود ما لم يصلوا إلى كنهه، أو كُلّفوا من العمل ما لم يعودوه، رأيتهم يتخبطون في السير؛ لخفاء المقصود عنهم (...)، فيمكن أن يخرجوا عن حالتهم الأولى، ولكن إلى ما هو أتعس منها بحكم الاستعداد القاضي عليهم بذلك؛"[133] فالتكليف بما لا يعقله المكلّف هو من التكليف بما فيه مشقة، وهو مرفوض شرعاً، كما هو مقرر عند الأصوليين.[134] ويدعو محمد عبده، إلى حين تحقق القبول العام لدى الجمهور بالإصلاح، إلى وجود "المستبد العادل"، إذ يذكر في مقالة له بعنوان "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل" أن من صفاته: "أنه مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويلجئ الأهل إلى التراحم (...)، فهو لهم أكثر مما هو لنفسه (...) ويتمكن أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرنا."[135] وقد انتقد هذا الرأي كثير من المفكرين، منهم الأمير "شكيب أرسلان" حيث قال: "إن الاستبداد لشر مطية تمتطيها الحكومة المستبيحة لنفسها التطوح في البغي والجور والعتو. ولكن بعضهم يقول: هناك "المستبد العادل" النازل من الرعية م لة الأب من الأسرة (...)، وإنما جميع ذلك وهم وخيال لا ظل لهما في الحقيقة، إذ قليل ثم قليل هو "المستبد العادل" الذي صدق خبره (...)، زد

132 قلعجي، قدري. **أعلام الحرية: محمد عبده بطل الثورة الفكرية في الإسلام**، مرجع سابق، ص37.

133 عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص44.

134 حمادي، إدريس. **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994، ص66.

135 عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص44. وقد نشر المقال سنة1899، في مجلة "الجامعة العثمانية"، السنة الأولى، الجزء الرابع.

على ذلك فإن المستبد العادل، ولو كان على حسن عمل واستقامة مسلك، فلا يكون خالصا من طائفة من العيوب والشوائب."[136]

ويظهر رفض محمد عبده للاستبداد من خلال فتوى سياسية في إحدى مقالاته بجريدة "الوقائع"، والتي كانت تحت عنوان "الشورى والاستبداد" بتاريخ 12 ديسمبر 1881م، ذكر فيها: إن الاستبداد المطلق ممنوع، منابذ لحكمة الله في تشريع الشرائع، ومعاند كل المعاندة لصريح الآيات الشريفة، والأحاديث الصحيحة الآمرة بإتباع أحكام الكتاب العزيز، والأخذ بالسنة الراشدة. ومن البديهي أن نصوص الشريعة لا تقوم الحاكم بنفسها، فإنها ليست إلا عبارة عن معاني أحكام مرسومة في أذهان أرباب الشريعة وعلمائها، فلابد من وجود أناس يحققون بمعانيها، ويظهرون بمظاهرها، فيقومونه عند انحرافه عنها، ويحضونه على ملازمتها، ويحثونه على السير في طريقها، وما لا يتم الواجب المفروض، وهو التقيد بالشريعة، إلا به فيكون واجباً، على حكم القاعدة عند فقهاء الشرع "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، وقالوا: إن هذه الطائفة يجب تأليفها من أفراد الأمة، وجوباً كفائياً، على معنى أنها إن لم تقم فيهم أثمت أفراد الأمة بجملتها، واستحقت العقاب برمتها، فقد "فرض" الله على الأمة الإسلامية أن تقوم منها أمة -أي طائفة- وظيفتها الدعوة للخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حفظاً للشريعة من أن يتجاوز حدودها المعتدون، وصوناً لأحكامها من أن يتعالى عليها ذوو الشهوات، فلم يجعل الله الشريعة في يدي شخص واحد يتصرف فيها كيف شاء، بل "فرض" على العامة أن تستخلص منها قوماً عارفين، لجلب كل ما يؤيد جانب الحق، وبإبعاد كل ما من شأنه أن يحدث خللاً في نظامه، أو انحرافاً في أوضاعه العادلة. وبعد أن ذكر أدلة شرعية عدة قال: فتألف من مجموع هذا: أن الشورى واجبة.[137] وهو يرى أن الشورى هي الأساس في الحكم، فمقام الرياسة يختار بالمشاورة، لكل عمل وكل بلاد، بما يؤدي إلى اختيار من يكونون

---

[136] أرسلان، شكيب. **حاضر العالم الإسلامي**، القاهرة: مكتبة ومطبعة عيسى البابي الحلبي وشـركاؤه، 1352هـ، ج4، ص40.

[137] عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص351.

أكفاء للقيام بالواجب عن الأمة، فتكون أعمالهم مؤدية إلى مقصد الأمة العام، فيحقق هذا النظام رقابة وسيطرة العامة على الخاصة، فتحاسبها على تفريطها، ولا تعيد انتخاب من يقصر في عمله.[138]

ولذلك فهو يعتقد بوجوب معرفة الأمة "علم السياسة" انطلاقاً من قوله تعالى ﴿ولْتكُن منكُم أُمةٌ يدعونَ إِلَى الْخير ويأْمرونَ بِالْمعروفِ وينهونَ عنِ الْمنكَرِ وأُولَـئِك هم الْمفْلِحونَ﴾ (آل عمران: 104)، إذ يقول: "فالمراد بعلم السياسة: العلم بحال دول العصر، وما بينهما من الحقوق والمعاهدات، وما لها من طرق الاستعمار، فالأمة التي تؤلف للدعوة في بلاد المسلمين المستقلة، لا يتيسر لها ذلك إذا لم تكن عارفة بسياسة حكومة تلك البلاد، والسياسة ـذا المعنى لم تكن في عصر الصحابة."[139]

ومع ذلك، فمحمد عبده يرى وجوب طاعة أولي الأمر بشروط، ويشرح ماهيتهم عند تفسيره لقوله تعالى ﴿يا أَيها الَّذِين آمنواْ أَطِيعواْ اللّه وأَطِيعواْ الرسولَ وأُولِي الأَمرِ مِنكُم﴾ (النساء: 59)، فيقول إ م: "جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكام، والعلماء ورؤساء الجند، وسائر الرؤساء والزعماء، الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة. فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم، وجب أن يطاعوا فيه، بشرط أن يكونوا: منا، أي من المسلمين، وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر واتفاقهم عليه، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة، وهو ما لأولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه. وأما العبادات وما كان من قبيل الاعتقاد الديني، فلا يتعلق به أمر أهل الحل والعقد، بل هو مما يؤخذ عن الله ورسوله فقط، ليس لأحد فيه إلا ما يكون في فهمه. فأهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة، ليس فيه نص عن الشارع، مختارين في ذلك، غير مكرهين عليه بقوة أحد ولا نفوذه، فطاعتهم واجبة، ويصح أن يقال: هم معصومون في هذا الإجماع."[140]

---

[138] رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج5، ص47.

[139] المرجع السابق، ج5، ص42.

[140] المرجع السابق، ج5، ص181.

رابعاً: الانتقادات التي وُجهت لمحمد عبده:

1. آراؤه السياسية:

لقد جرت عليه الآراء السياسية التي ظهرت في كتاباته كثيراً من النقد؛ ذلك بأن من حكمه المشهورة التي أصبحت مثلاً سائراً قوله: "ما دخلت السياسة في شيء إلا أفسدته"، "فإن شئت أن تقول: إن السياسة تضطهد الفكر أو العلم أو الدين، فأنا معك من الشاهدين، أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجد أو يعقل في علم السياسة، ومن ساس وسائس وسوس."[141] في حين يدافع عنه تلميذه رشيد رضا قائلاً: "وغرضه من ذم السياسة، ومن ي العاملين من المسلمين عنها، وإرشادهم بأن يكونوا في عملهم بمعزل عن تأييدها أو مقاومتها: هو أن السياسة في جميع بلاد المسلمين استبدادية جائرة (...) فتأييد سياستهم بالعلم والدين إفساد لهما، ومقاومتهم ما عرضة لمنع إقامتهما، والتنكيل بأهلهما، فالطريقة المثلى اجتنا ا، ومداراة أهلها، وإقناعهم بكل وسائل الإقناع الممكنة بأن الإصلاح العلمي أو الديني المطلوب: هو خير لبلادهم ورعاياهم، ونافع لهم أو غير ضار م."[142]

وقد انتقده محقق أعماله محمد عمارة في كلام طويل راداً على مذهبه، هذا بعضه: "فموقف "محمد عبده" من السياسة، هو موقف يرحب به المحتل؛ لأنه ليس مجرد "اعتزال" فردي للسياسة، وإنما هو دعوة لهجران العمل السياسي، والاستعاضة عنه بالعمل التربوي، وتعليق الآمال على التحرر بواسطته من الاحتلال، ولو بعد قرون (...)، إن المحتل كان أكثر ذكاءً وأبعد نظراً من محمد عبده (...) فإن آراءه في "الإصلاح الديني" و"التحرر الفكري" لا يمكن أن تنتصر تماماً، إلا بواسطة "نضال ثوري" ينهض بعبئه "مجتمع ثوري" (...) فلابد أن تكون جزءاً من برنامج ثوري

---

[141] عبده، محمد. **الإسلام دين العلم والمدنية**، مرجع سابق، ص111. رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمـام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص891.

[142] المرجع السابق، ج1، ص891-892. مع ردود رشيد رضا على منتقدي مذهب الإمام في السياسة.

متكامل، يناضل أصحابه على مختلف الجبهات؛ لأن الأهداف التي سعى إليها "محمد عبده" هي في حقيقتها "مهام ثورية" (...)، والخطأ الذي وقع فيه الرجل: أنه سلك طريقا غير ثوري، كي يحقق بواسطته أهدافاً (...) ومهاماً ثورية، لابد لتحقيقها من أسلوب ثوري، ومناضلين ثوار."[143] وإذا كان محمد عبده قد ناصر سلطة الفرد شريطة وجود قانون يحكم سلطة هذا الحاكم الفرد، فإنه بعد فشل جهوده في السياسة، هو وشيخه الأفغاني، ونفيهما، ثم عودته إلى مصر، لم يعد يشير إلى هذا القانون، ولا يطلب رقيباً على هذا المستبد إلا ذلك "العدل" الذي ينبع من ذاته وصفاته الخاصة؛ من أجل أن لا يقال عنه إنه عاد إلى العمل في ميدان قرر هجرانه،[144] بل إنه دعا أستاذه الأفغاني إلى هجر العمل في السياسة والاهتمام بالتربية، فنهره الأفغاني.[145]

كما أن لمحمد عبده آراء أخرى في: استقلال العرب، والوطنية، وغيرها.[146] ومع أن في آرائه هذه الكثير من الخروج على المألوف، إلا أن البعض يرى أنه مؤسس ما يدعى بـ"حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل."[147] وإذا كانت هناك انتقادات موجهة له في الوقت الحاضر؛ فلأن أولئك المنتقدين إنما حاسبوا الإمام وفكره بناء على معطيا م الحالية، لا بناء على الواقع الذي وجد فيه(وضع الاحتلال، والاستبداد، والجهل، والتخلف، ...إلخ). ولربما لو قُدر له أن يعيش في وقت آخر غير الذي كان فيه لربما تبدلت آراؤه. لقد حاول محمد عبده أن يكون متدرجاً في إصلاحه، بحيث يقطع رحلة الألف ميل خطوة خطوة، وهذا ما لا يصلح، على الأقل في الوقت الذي نعيشه، إذ نحن في عصر السرعة، الذي يتسارع فيه التقدم بنسبة أسية، مما يتطلب حرقاً للمراحل في الفكر الإسلامي، فإن لم يجار هذا الفكر ذلك التطور فإنه هو

---

[143] عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص80-81.

[144] المرجع السابق، ج1، ص83.

[145] المرجع السابق، ج1، ص682.

[146] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص913-927.

[147] رضا، محمد رشيد. **الخلافة**. القاهرة: الزهراء للأعلام العربي، 1988م، (صدر الكتاب لأول مرة سنة 1922م)، ص69-70.

والعالم العربي والإسلامي سيبقون يرزحون تحت نير التخلف الحضاري إلى ما شاء الله. ولابد من الاعتراف، حتى لا يظلم محمد عبده وفكره، بأن هاجسه كان، على الدوام، في جميع أعماله وكتاباته: محاولة سد الثغرة القائمة في المجتمع الإسلامي، والاعتراف بالحاجة إلى التغيير، وربط هذا التغيير بمبادئ الإسلام؛ لذلك اضطلع بمهمة ذات شقين، هما: إعادة تحديد ماهية الإسلام الحقيقي، والنظر في مقتضيات الإسلام الحقيقي بالنسبة إلى المجتمع الحديث.[148]

وعلى الرغم من أن خصومه، في مجالي الدين والسياسة، قد اشتركوا في تهييج الرأي العام عليه، وحاولوا إسقاطه من أعين الناس، من خلال رمي بعضهم له بالكفر الديني، والبعض الآخر بالكفر السياسي؛ فإنه قد أيقظ الشعور الديني، وأشعر المسلمين بوجوب القيام من مراقدهم لإصلاح نفوسهم، وإكمال نقصهم، وعدم الاعتماد على الفخر بالماضي، بل ببناء حاضرهم ومستقبلهم من جديد. كما دعاهم إلى تحكيم العقل في أمور الحياة كلها، حتى في الأمور الدينية، إذ الدين قد عرف بالعقل، ولابد من الاجتهاد المعتمد على الدين والعقل معاً؛ للتمكن من مواجهة المسائل المستجدة في المدنية الحديثة، وإمكانية الاستفادة مما هو مفيد وذو أثر جيد منها، فلم يكن محمد عبده من الذين يحاولون الإصلاح نظرياً، من خلال التأليف والخطابة والمقالات فقط، بل كان يحاول دائماً تحويل إصلاحه إلى أعمال منغمسة في الحياة الواقعية، بما يمكّن من تنفيذ برامجه الإصلاحية.[149]

2. دخوله الماسونية:

فالماسونية، كما يذكر أحد أعضائها: أكبر الجمعيات، وأغناها، وأشهرها، ولعلها أقدمها -أيضاً- على مدار التاريخ.[150] وهي لا تفتح أبوابها لكل راغب، إنما تختار

---

[148] حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص172-173. عمر، عبد العزيز عمر. **دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر**، مرجع سابق، ص300.

[149] أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1949، ص336-337.

[150] مكاريوس، شاهين بك (مؤسس محفل اللطائف ورئيسه، ورئيس عضو شرف في عدة محافل أجنبية ووطنيـة، درجة 33). (4) كتب عن الماسونية (**كتاب الآداب الماسونية**). القاهرة: مكتبة مدبولي، 1994، ص413.

صفوة الناس، وتشترط لمن يريد الدخول فيها أن يكون: رشيداً له مهنة شريفة، وثقافة لا بأس ا، وأن يكون حر النسب، مستقيم الخلق، لم يعرف بالطيش أو الخلاعة، وهي قد وضعت لنفسها دستوراً جذّاباً يخدع الكثيرين.[151] ومراتبها ثلاث، هي: الماسونية الرمزية التي يحصل عليها أتباع الديانات المختلفة، ولها ثلاث وثلاثون درجة، والماسونية الملوكية أو العقد الملوكي التي أكثر أعضائها من اليهود، والماسونية الكونية التي تعد أرقى المراتب، وأعضاؤها من اليهود الخلّص.[152]

وهناك من يعد الماسونية اليوم، بعد أن بانت حقيقتها أ ا "منظمة يهودية تظهر لخدمة اليهود من حين إلى حين (...) هذا في الباطن، أما في الظاهر فهي تظهر للسذج جمعية أدبية تخدم الإنسانية، وتنور الأذهان، وتنشر الإخاء، وتوطّد الحب بين الأعضاء، وتحثهم على فعل الخير والإحسان لإخو م المحتاجين، وهي في الحقيقة بعيدة كل البعد عن هذه الصفات، وشعارها الظاهري: الحرية، والإخاء، والمساواة.[153] ولا شك أن هذه العناوين براقة تجذب إليها الأتباع.

أما من يحق له دخول الماسونية فنوعان: أما النوع الأول: فجماعة المشاهير الذين لا تحوم حولهم شبهات، والحاصلون على مراكز عليا في ا تمع، ومهمتهم ضمان السلامة للجمعية، وإبعاد الشبهات عنها، وخداع الآخرين م كي ينضموا لها. أما النوع الثاني فهي الجماعات المنجذبة بالأسماء اللامعة المنضمة للجمعية الذين يتم اختيارهم بدقة متناهية، بحيث يمكن تحصيل فوائد للجمعية من وراء انضمامهم إليها، بما يحقق أغراضها، في كشف بعض الأسرار أو ترويج بعض الشائعات الضارة.[154] ويمكن اعتبار محمد عبده من النوع الأول والذي دخل الماسونية بعد حصوله على العالمية، وتدريسه في

---

[151] شلبي، أحمد. **مقارنة الأديان "اليهودية"**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط8، 1988، ص326. مكاريوس، شاهين بك. (4) كتب عن الماسونية (**كتاب الآداب الماسونية**)، مرجع سابق، ص415، ص417، ص427، ص456، ص461. حيث يذكر الكاتب الكثير من مبادئها الجذابة اللامعة.

[152] شلبي، أحمد. **مقارنة الأديان "اليهودية"**، مرجع سابق، ص328.

[153] المرجع السابق، ص325-326.

[154] المرجع السابق، ص331-334.

الأزهر، فانضم للمحفل الماسوني الإنجليزي (كوكب الشرق) التابع للمحفل الأكبر في انجلترا[155].

وقد كانت الماسونية في تلك الفترة "حسنة السمعة إلى حد كبير (...) ولم يكن الأثر السياسي لمن في قيادا من اليهود قد ظهر بعد في قضايا الشرق العربي المصيرية."[156] ثم إنه غادر مع الأفغاني "المحفل الماسوني البريطاني" إلى "المحفل الشرقي الفرنساوي" عندما وقفت الماسونية بمصر موقف اللامبالي بظلم النظام واستبداده، الذي يخدم النفوذ الأجنبي الزاحف على البلاد.[157] وقد أملا أن يجدا في المحفل الماسوني الفرنسي ما هو خير للبلاد، وذلك قبل أن تتضح وحدة المحافل الماسونية في الأهداف، والتي علمها محمد عبده فيما بعد، إذ إنه ذم الماسونية قائلاً: "إن هؤلاء الماسون -دون تفرقة- رأوا من الحكمة أن لا يفرقوا بين الأديان في الدخول في جمعيتهم، بدعوى أ ا لا تمس الأديان، وإن كانت غايتها هدم جميع الأديان."[158]

3. انضمامه للحزب الوطني الحر وخروجه منه:

فالحزب الوطني هو تنظيم شعبي، أسسه السيد جمال الدين الأفغاني في مصر سنة 1876م، وكان شعاره "مصر للمصريين"، أي لا للأجانب، ولا للشراكسة، وضم أعداداً كبيرة من التجار، والعلماء الأزهريين، والضباط العرب في الجيش، والمثقفين: كمحمود سامي البارودي الذي كان من أبرز قادة الحزب وأكثرهم ثقافة، وكان لدى الحزب، منذ بداية تأسيسه، تصور لمشروع إقامة دولة عربية مستقلة وموحدة وشعبية، رغم عدم إعلانه عن برنامج سياسي محدد ومفصل حول موضوع الوحدة.[159] وقد يكون ما حال دون الإعلان عن مثل هذا البرنامج، أن الوضع

155 أمين، عثمان. **أعلام الإسلام**، مرجع سابق، ص34-35.

156 عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص22.

157 المرجع السابق، ج1، ص35.

158 رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص936.

159 رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سـابق، ج1، تصـدير الكتـاب (ز). عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص22. رؤوف، عماد عبد السلام.=

السياسي لم يكن يسمح بمثل هذا الأمر؛ إذ سيكون الحزب آنذاك في مواجهة مع الحكام منذ بدايته دون أن يكون لديه الأهبة والإمكانية للرد.

وقد انضم محمد عبده إلى الحزب منذ بدايته، بحكم التصاقه بالأفغاني؛ ولأن المبادئ التي كان يدعو إليها الحزب متوافقة مع رؤاه السياسية، إذ مما قيل عنه: لقد " ض هذا الحزب مطالباً للمصريين بحقهم في إصلاح خلقي، وحقهم في التعليم، وفي حياة سياسية حرة، وحقهم في أن يسهموا في حكم البلاد في ظل نظام دستوري برلماني. وما كان الحزب يريده من إصلاحات إدارية (...): تحرير الفلاح من عبوديته للباشاوات والأتراك، وإلغاء السخرة، وتطهير العدالة، والاقتصاد في المالية، والتعليم العام الحديث، وفقاً لمبادئ حرية الفكر والمساواة أمام القانون والإخاء في العبادات."[160] كما أن العمل ضمن جماعة مطلوب إسلامياً، إذ الأعمال الكبيرة تحتاج جهوداً جماعية، كما أن القرآن الكريم قد خاطب المسلمين في آيات كثيرة بصيغة الجمع ﴿يا أيها الذِين آمنوا﴾. وقد قام محمد عبده بصياغة برنامج الحزب في ديسمبر1881؛[161] وبعد ذلك انضم الحزب، ومحمد عبده معه، إلى الثورة العرابية بعد مظاهرة عابدين في 9 سبتمبر 1881م وحتى ا ـزامها، وعلى إثرها تم نفيه.[162]

وبعد عودته من المنفى، تغيرت آراؤه السياسية، فعدل عن آرائه السابقة، فقام الحزب بمحاربته لاختلافهما في أمور عدة: فكان محمد عبده يرى أن إصلاح التعليم أولاً، بخلاف الحزب الذي يرى أن الجلاء أولاً، وكان يعتقد بضرورة الاعتماد على العقل في ميدان السياسة، بخلاف الحزب الذي يرى الاعتماد على الشعور، ورأى أن

="**الجمعيات العربية وفكرها القومي: ملامح الوعي القومي عند العرب منذ مطلع القرن التاسـع عشـر حتى قيام الحرب العالمية الأولى**"، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986، ص117.

[160] أمين، عثمان. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص220.

[161] أمين، عثمان. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص220. أبو عاذرة، عطيـة سـلمان عودة. **مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال: دراسة مقارنة**، مرجع سابق، ص186.

[162] عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص23.

الوضعية آنذاك لم تكن تسمح إلا بمسالمة الإنجليز، أما الحزب فيرى ضرورة المخاصمة العنيفة لهم، فهذه الأمور هي التي دفعت الحزب لرميه بالكفر السياسي.[163]

4. علاقته بالأوروبيين:

توطدت علاقة محمد عبده بالمثقفين الأوروبيين فترة نفيه، من خلال أسفاره إلى أوروبا، خصوصاً مع (المستر ولفرد بلنت) (1840-1922م)، وهو كاتب وشاعر إنجليزي، تعرف إليه محمد عبده في مصر قبل الثورة العرابية، ثم التقاه بعد ذلك في أوروبا ومصر، وأصبح الرجلان صديقين حميمين، وأثرت صداقتهما هذه في حياة كل منهما وكتابا ما.[164] وكان "المستر ولفرد بلنت" مستشرقاً محظياً عند الساسة الإنجليز، وكانوا يطلبون آراءه في بعض الأمور السياسية، وقد قام بترشيح محمد عبده لشغل منصب الأوقاف لدى "السير إيفلين بارنج"، القنصل العام والمقيم البريطاني، وأعلى سلطة في ذلك الوقت بمصر.[165] كما كان "بلنت" يأخذ برأي محمد عبده في كثير من المسائل ذات العلاقة بمصر، مثل: شكل الإدارة مع وجود الاحتلال، ونموذج الدستور المقترح في مصر، فرد عليه محمد عبده بكتابين في الموضوعين، وهو يعلم أن هذه الكتب ستصل إلى الساسة الإنجليز وسلطة الاحتلال، فجعل آراءه فيهما بما يخدم قضية وطنه والإصلاح فيه. كما أنه حاول الاجتماع بكبار الحكماء والعلماء في أوروبا، فاجتمع بالفيلسوف الإنجليزي "سبنسر"؛[166] وكان يستهدف في مناقشاته مع المثقفين الأوروبيين شرح الصورة الصحيحة للإسلام، التي هي مشوهة لديهم، فاشترك في مناقشة حول هذا الموضوع مع المؤرخ الفرنسي (هانوتو)،[167] كذلك كانت له علاقة بـ (اللورد كرومر) الذي كان "أحد الذين شفعوا لمحمد عبده عند (الخديوي

---

[163] أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص336.

[164] شلش، علي (تحقيق وتقديم). **سلسلة الأعمال المجهولة (محمد عبده)**، لندن: مطبعة رياض، 1986، ص56.

- أمين، عثمان. **أعلام الإسلام**، مرجع سابق، ص72.

[165] شلش، علي (تحقيق وتقديم). **سلسلة الأعمال المجهولة (محمد عبده)**، مرجع سابق، ص97.

[166] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص868-870.

[167] حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سابق، ص178.

توفيق) ليعود إلى مصر، بعد أن استوثق أن الإمام لم يعد يطمح إلى الثورة السياسية، وسيقصر عمله على "الإصلاح الديني" الذي تطمئن نفسه إليه، وهكذا كان."[168]

نتيجة لعلاقات محمد عبده ـؤلاء الساسة والمثقفين، نظّم (المستر بلنت) زيارة له لمقابلة أعضاء البرلمان الإنجليزي في لندن في النصف الأخير من شهر يوليو سنة 1884م. وكان هدف محمد عبده من هذه الزيارة: اكتشاف أفخاخ السياسة، وسبر أغوار المطامع الإنجليزية، ومطالبتهم بالجلاء عن مصر.[169] وقد كانت مسوغات اتجاهه ناحية الساسة الأوروبيين: تلك الدسائس المتوالية والحملات المنكرة، الموجهة إليه من كل صوب في سعيه الإصلاحي، فكان لا محيص له من أن يتوجه إلى السلطات الإنجليزية، حيث سعى إلى (اللورد كرومر) وأقنعه بوجهته في الإصلاح (وكان إذ ذاك مفتياً لمصر)، فوجد منه العون الذي لم يجده عند (الخديوي عباس)، ولا عند شيوخ الأزهر.[170] ثم إنه بعد عودته من منفاه إلى مصر وجد أن الإنجليز مسيطرون على كل أمور الدولة، فرأى أن يسالمهم كمنهج يحقق له غرضه في الإصلاح، إذ أنس منهم المساعدة على الإصلاح الديني؛ ذلك بأنه اعتقد أن مقاومة المستعمر لا تتيسر إلا بإنارة الشعب وتثقيفه الثقافة الدينية الصحيحة، رغم أن مثل هذه الخطوة ستضع عليه العديد من علامات الاستفهام أمام الشعب.[171] فامتاز الإمام "بمذهب معتدل في السياسة إزاء الإنجليز، وهذا الذي جعله يهادن (كرومر) وسلطة الاحتلال، فلا يعتبر معركته المباشرة ضدهم، وإنما ضد العقبات التي تحول دون إصلاح الأزهر، والأوقاف، والمحاكم الشرعية، والتربية والتعليم، وهو الموقف الذي رضي عنه الإنجليز ورحبوا به؛ لأنه يتيح لهم الهدوء والاستقرار (...) وهذا الموقف من

---

[168] عبده، محمد. **دروس من القرآن**، مرجع سابق، ص13.

[169] أمين، عثمان. **أعلام الإسلام**، مرجع سابق، ص82. أبو عاذرة، عطية سلمان عـودة. **مشـكلتا الوجـود والمعرفة** في **الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال: دراسة مقارنة**، مرجـع سابق، ص27.

[170] أمين، عثمان. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص24.

[171] عبده، محمد. **دروس من القرآن، مرجع سابق**، ص13.

الإنجليز، هو الذي جلب عليه غضب أستاذه، وانقطعت المراسلات بينهما، بعد أن عنفه الأفغاني أكثر من مرة، وا مه بالجبن."[172]

لقد رضي محمد عبده بالتعاون مع البريطانيين شريطة مساعدته في عمله من أجل التربية الوطنية، وعلى أن يكون بقاؤهم مؤقتاً، كما أنه كان مستعداً للتعاون مع (الخديوي توفيق) لو كان راغبا في أن يكون مستبداً عادلاً.[173] ومن المؤكد أنه لولا تأييد (اللورد كرومر) له، لما بقي في منصبه في الإفتاء زمناً طويلاً، ولكان من اليسير إيجاد الكثيرين غيره، ممن هم على أتمّ الاستعداد لإصدار فتاوى شرعية تبرر تصرفات الخديوي في الشؤون الدينية والمالية، فلم تكن مهادنة محمد عبده للإنجليز سذاجة، أو إرضاء لهوى، أو تحقيقاً لمصلحة شخصية، إنما لرؤيته إمكانية النهوض بالحركة الإصلاحية من خلال هذا الطريق.[174] ذلك بأن محمد عبده قد مال، كما مال الفكر الإسلامي الحديث في مرحلة الدفاع، الذي يعد أحد مفكريه، إلى دئة الصراع المباشر مع الاستعمار، الذي أصبحت جيوشه في قلب العالم العربي، واتجه إلى الدعوة إلى إصلاح التعليم والمدارس والمناهج والمعاهد الدينية والمحاكم الشرعية، ولو بالتنسيق مع الحكام المستعمرين،[175] على اعتبار أن لكل مرحلة خطتها، ولأن لكل تحد في الحياة استجابته الطبيعية.[176]

إن قيام محمد عبده بالإصلاحات العدة التي أنجزها مع وجود الاحتلال، ومع توفره على ما عرف عنه من "إصلاح ديني"، يكون قد أسس مدرسة فكرية، ودينية، وعلمية، وتربوية، تتجه لمقاومة الاستعمار الغربي نفسه، لكن بطريق غير مباشر، وبما لا يقل وزناً عن الجهد الذي يبذله النشاط القومي السياسي.[177] وإذا كان البعض قد رأوه متخاذلاً

---

[172] عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص29-30.

[173] حوراني، ألبرت. **الفكر العربي** في **عصر النهضة**، مرجع سابق، ص195.

[174] أمين، عثمان. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص25.

[175] فتاح، حميد. **الفكر الإسلامي الحديث** في **مواجهة** تحدياته "**تحديات الانحطاط والتطور الحضاري**"، مرجـع سابق، ص22.

[176] المرجع السابق، ص27.

[177] البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، مرجع سابق، ص126-127.

حين تعهد لكل من "كرومر"و"الخديوي توفيق" باعتزال العمل السياسي، إلا أنه قد التزم في أعماله بعد ذلك كلها خط "الاعتدال"،[178] كما يصح وصفه بأنه أحد الزعماء الذين يصح وصفهم بأ م "زعماء وطنيون"؛ لأنه من زعماء مقاومة الاستعمار الغربي، ومعارضة النفوذ الأجنبي في دائرة العالم العربي والإسلامي؛[179] ولأنه واضع اللبنات الأولى في فكر "مقاومة القابلية للاستعمار،"[180] لكنه اعتقد بأن مهادنة الإنجليز في وقته الراهن قد تعود ببعض الفائدة على المصريين.[181]

ولعل منبع مهادنته للإنجليز هو فهمه العميق لنفسية عدوه، إذ يقول: "إن من بين الأمم الأوروبية أمة تعرف كيف تحكم من ليس على دينها، وتعرف كيف تحترم عقائد من تسوسهم وعوائدهم، وهي الأمة الإنجليزية، إذ هي وحدها الأمة المسيحية التي تقدر التسامح حق قدره، كما أن الإسلام السليم الخالي من البدع هو أستاذ الإنجليز، وعنه أخذوا هذه الخلة (أي التسامح).[182] فهو يرى أن طريقة التعامل معهم ينبغي أن يكون مدخلها هو إقناعهم، من خلال الحوار معهم عن طريق ما يعتقدونه من الأخلاق، وما رسخ في طباعهم، أو من جهة إقناعهم بما فيه مصلحة تجارية نفعية لهم، فمن هذين الطريقين كان محمد عبده ينجح في إقناع اللورد (كرومر) بكثير من المصالح الوطنية للبلاد.[183] وكانت النظرة الثاقبة لمحمد عبده ترى "أن العمل لإخراج الإنجليز من مصر، عمل كبير جداً، ولابد في الوصول إلى الغاية منه: من السير في الجهاد على منهاج الحكمة والدأب على العمل الطويل، لقرون عدة. لا أنه عمل صغير يكفي فيه الكلام في ا الس والكتابة في الجرائد."[184] ولم يكن يرى قطع الصلة

---

[178] شكري، غالي. **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، مرجع سابق، ص186.

[179] البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، مرجع سابق، ص123.

[180] فتاح، حميد. **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة تحدياته "تحديات الانحطاط والتطور الحضاري"**، مرجع سابق، ص257.

[181] المرجع السابق، ص343.

[182] عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج3، ص349.

[183] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص921-922.

[184] عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص687.

بالغرب بقيام إحدى دوله باستعمار بلده؛ لأنه "كان متيقناً من تقدم الحضارة الغربية، وحاجة المسلمين إليها."[185] لكن، إذا كان محمد عبده قد درس الاستعمار ونفسيته، فإن هذا الاستعمار -أيضاً- قد درسه دراسة وافية هي التي جعلت اللورد (كرومر) يقول عن محمد عبده: إنه الأمل الرئيسي للإصلاح الإسلامي في مصر.[186] كما يمكن استخلاص صورة وافية للإمام، وما كان عليه في شبابه وكهولته وشيخوخته من خلال كتابات "بلنت" ويومياته.[187]

ومن الفتاوى التي تظهر مدى قبول محمد عبده بالتعاون والتحالف مع غير المسلمين، رده على سؤال جاءه من الهند نصه: ما يقول السادة العلماء في جماعة من المسلمين يقرون أ م على عقيدة أهل السنة والجماعة(...) إلا أ م مع ذلك يستعينون بالكفار وأهل البدع والأهواء لنصرة الملة الإسلامية، وحفظ حوزة الأمة المحمدية، وجمع شملهم واتحاد كلمتهم، فهل مثل هذه الاستعانة تجوز شرعاً؟ وهل لها نظير في القرون الثلاثة الفاضلة المشهود لها بالخير؟ وهل يجوز لأحد من المسلمين أن يسعى في التنفير من صحبتهم؛ نظراً لاستعانتهم بالكفار، وأهل البدع والأهواء، لمثل هذه المصالح العامة؟ وما حكم من يرميهم ـر د هذه الأعمال بالكفر والتضليل وسوء الاعتقاد والخروج عن أهل السنة والجماعة؟. وكانت منهجية الإمام في الرد على هذا السؤال بإيراد أجوبة أفاضل علماء الشافعية والمالكية والحنابلة، ثم جواب الشيخ محمد الطوخي (الحنفي)، وكل هذا مدعماً بأدلته، وبعد ذلك ذكر رأيه قائلا: هذا ما ذكره هؤلاء الأفاضل، ثم نقول: المطّلع على ما نقله حضرات الأساتذة من علماء الجامع الأزهر من نصوص الكتاب والسنة وأقوال الأئمة والعلماء من أهل المذاهب الأربعة، يعلم حق العلم أن ما يفعله أولئك الأفاضل، دعاة الخير، هو الإسلام، ومن أجلّ مظاهر الدين، وأن الذين يكفرو م أو يضللو م، هم الذين تعدوا حدود الله،

---

[185] فتاح، حميد. **الفكر الإسلامي الحديث** في **مواجهة تحدياته "تحديات الانحطاط والتطور الحضاري"**، مرجع سابق، ص349-350.

[186] شلش، علي (تحقيق وتقديم). **سلسلة الأعمال ا هولة (محمد عبده)**، مرجع سابق، ص100.

[187] المرجع السابق، ص141.

وخرجوا عن أحكام دينه، وبعد أن ذكر أدلة أخرى زائدة قال: فقد قامت الأدلة من الكتاب والسنة وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المؤمنين، وغير الصالحين، على ما فيه خير ومنفعة المسلمين، وأن الذين يعمدون إلى هذه الاستعانة لجمع كلمة المسلمين، وتربية أيتامهم، وما فيه خير لهم، لم يفعلوا إلا ما اقتضته الأسوة الحسنة بالنبي -عليه السلام- وأصحابه، وأن من كفّرهم أو فسقهم، فهو بين أحد أمرين: إما كافر، أو فاسق، فعلى دعاة الخير أن يجدوا في دعو م، وأن يمضوا في طريقهم، ولا يحز م شتم الشاتمين، ولا يغيظهم لوم اللائمين، والله كفيل لهم بالنصر إذا اعتصموا بالحق والصبر، والله أعلم،[188] ويمكن اعتبار هذه الفتوى هي أشهر فتاواه السياسية.

لقد أثار تعامل محمد عبده مع الساسة والمثقفين الأوروبيين كثيراً من سوء الفهم لفكره، ومن ذلك ما قاله أحدهم: إن الأمور ظلت مختلطة في ذهن محمد عبده، بوصفه أحد قادة النهضة في تعامله مع الغرب، من ناحية إشكالية ازدواجية الثقافة والسياسة ضمن مفهوم الغرب، وفي كون الغرب ينطوي على كل من الثقافة والسياسة معاً، وعدم إمكانية انفصالهما عنه، وإن كان كل منهما يسير في اتجاه مخالف للآخر لديه، فبذلك تصبح عملية الاتصال الظاهرة بالغرب هي عملية مركبة ومعقدة.[189]

وعلى كل، فقد كان من نتائج أسفار محمد عبده وتنقلاته في أوروبا، واجتماعه بأهل الرأي فيها من المثقفين والساسة أن قوي الأمل لديه في إصلاح أحوال المسلمين؛ ذلك بأنّ بلاد أوروبا ارتقت ارتقاء عظيما في العلوم، والصناعات، والسياسة، وغير ذلك، ومن يذهب إليها يتأثر بارتقائهم، فتنهض همته. وكان يقول عندما يهم بالسفر إلى أوروبا: إنني ذاهب لأجدد نفسي.[190] ويمكن القول إن الثنائي "الأفغاني-محمد عبده" قد شكّلا، ابة القرن التاسع عشر، ما يصح أن يطلق عليه "الفكر الإسلامي

[188] المرجع السابق، ج1، ص648-666.

[189] زكريا، فؤاد (مداخلة). "ندوة: نحو مائة عام من التنوير والتحديث"، مجلة **"منبر الحوار"**، عـدد28 (ربيـع 1993)، ص164.

[190] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص846.

المقاوم للغزو الأجنبي العسكري والسياسي والفكري"، فقاما معاً بالتصدي لكل محاولات النيل من الإسلام، بوصفه ديناً وهوية حضارية للأمة، وكانا على رأس المدافعين عن وحدة الأمة الإسلامية في وجه الغزو الأجنبي، ومحاولاته لتفتيت الامبراطورية العثمانية، والقضاء على الخلافة الإسلامية. كما أ ما وقفا سداً منيعاً للدفاع عن الإسلام ضد محاولات التشويه التي كان يقوم ا المستشرقون الأوروبيون لإظهار الإسلام كعدو للعلم والتقدم،[191] فإذا كان محمد عبده قد أصاب في اجتهاده فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد.

5. اشتراكه في الثورة العرابية:

الثورة العرابية: هي تلك الحركة التي قام ا "أحمد عرابي باشا" وأعوانه، بغرض مساندة الضباط الوطنيين، والقضاء على عوامل الاضطهاد الذي كانوا يعانونه من الضباط الأتراك والشراكسة المتعالين، ظناً منهم أ م طبقة أعلى من الطبقة المصرية، وكذلك لرد حقوقهم المشروعة في المناصب والرتب العسكرية. وكانت تحقيق هذه المطالب هي غاية ما يرجوه زعماء الثورة بادئ الأمر، إلا أن الحركة تطورت شيئاً فشيئاً لتشمل كل طبقات الأمة، محاولة التخلص من الحكم الاستبدادي، وداعية إلى تقرير مبادئ العدل والحرية؛[192] مما جعل من الثورة العرابية أهم مظهر للسياسة المصرية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر.[193]

وكان محمد عبده أول أمر الثورة كارهاً لها، منددأً بزعمائها، إذ كان يعلم أ ا ستحبط عمله الإصلاحي الذي بدأه، بل كل إصلاح تعمله الحكومة أو تنوي عمله، كما أ ا ستمهد الطريق للأجانب للتدخل في شؤون البلاد والاستيلاء عليها، وقد كان في محاوراته مع "عرابي: يصرح بأن: أول ما يجب أن يبدأ به هو التربية والتعليم؛

---

[191] شعبان، حسن. "القومية العربية: الممارسة والإخفاقات"، **مجلة "المنطلق"**، العددين92-93، (محرم-صفر1413هـ/تموز-آب 1992م)، ص148.

[192] حمادة، عبد المنعم. **الأستاذ محمد عبده**، مرجع سابق، ص81.

[193] سليمان، عبد الجواد. **سلسلة بحوث ومحاضرات: الشيخ محمد عبده أمام ا ددين في الإسلام**، مرجع سابق، ص8.

لتكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة النيابية على بصيرة مؤيدة بالعزيمة، وأنه ليس من الحكمة أن تعطى الرعية ما لم تستعد له، فذلك بمثابة تمكين القاصر من التصرف بماله قبل بلوغه سن الرشد، وكمال التربية المؤهلة والمعدة للتصرف المفيد، وأن الأمة لو كانت مستعدة لمشاركة الحكومة في إدارة شؤو ا لما كان لطلب ذلك بالقوة العسكرية معنى، فما يطالب به رؤساء العسكرية الآن غير مشروع؛ لأنه ليس تصويراً لاستعداد الأمة ومطلبها. فمخالفة محمد عبده للعرابيين في أول حركتهم، إنما قامت على أساس أن حركتهم لم تكن ثورة شعبية بالمعنى الصحيح، وأن مقاصدها إنما كانت طائفية بحتة، ولا تتصل بترقية الأمة في مجموعها.[194] كما أن محمد عبده كان يعتقد أنه لم يكن يخطر ببال "عرابي"، ولا من أحلامه، طلب إصلاح حكومة أو تغيير رئيسها، بل كان همه هو الأمن على مقامه، والانتقام من عدوه، والحصول على ما كان بيد الشراكسة من الوظائف العسكرية، بغرض التمتع بما كانوا يتمتعون به من مال ونفوذ.[195] وكذلك فقد كان اعتراضه على "عرابي": أن عرابي نفسه كان يظن "بما كان يسمعه عن وجود مجالس نواب في الممالك الأوروبية، أنه لو كانت في البلاد تلك القوة النيابية، ولو أن حكومتها كانت حكومة شورية، لكانت الشورى أو مجالس النيابات عاصماً لحياته، حافظاً لحقوقه في وظائفه، ومأمناً يلجأ إليه إذا حوم طائر الانتقام عليه."[196] فكانت نظرة محمد عبده لعرابي: أنه "غِر ساذج، ينخدع للأجانب بما لا يصح أن يخفى على رجل متعلم في الدرجة الوسطى.[197]

وقد ذكر محمد عبده من الأسباب الوجيهة، في نظره، لمعارضة الثورة العرابية: "أن (البارون درنج) (القنصل الفرنسي) لأسباب سياسية، و(الخديوي توفيق) لأسباب شخصية، كانا وراء الثورة على حكومة "رياض باشا؛"[198] فانخدع عرابي ؤلاء وبتأكيدا م ووعودهم له، "وانخدع كذلك بجواسيس الإنجليز، وكان يطلع بعضهم على

---

[194] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص146.

[195] المرجع السابق، ج1، ص198.

[196] المرجع السابق، ج1، ص207.

[197] المرجع السابق، ج1، ص264.

[198] المرجع السابق، ج1، ص199.

أسراره العسكرية، وهو لا يتصور وقوع الخيانة منهم؛ لأ م مسلمون، وقام في أحرج ساعة في الحرب فقضى وقته في الصلاة والأدعية والأذكار، ونسي واجب الجندي الصحيح، في أخذ الأهبة للمعركة، والاستعداد لمنازلة الأعداء،"[199] فلعبت بالثورة أياد خارجية، كان محمد عبده على وعي ا، كما أنه كان يعلم من ملاحظته لوقائع التاريخ والأحداث "أن الثورة العسكرية في مصر قد تفضي لاحتلال أجنبي يذهب باستقلالها (...)، وذلك من سيرة الإنجليز في الاستيلاء على الممالك الهندية."[200]

كذلك نبع رفض محمد عبده للثورة العرابية، من كون "رياض باشا" (رئيس الحكومة) كان يسير في الإصلاح بخطى حميدة لا عيب فيها،[201] حتى أن محمد عبده عده "صورة حسنة للمستبد العادل،"[202] وكان معروفاً عن "رياض باشا" آراؤه الحرة ضد الاستبداد أواخر عهد "الخديوي إسماعيل،"[203] وإن كان محمد عبده معترضاً على محاولته "تعميم العدل والمساواة بسرعة."[204] كما أن من الأمور الإيجابية التي قام ا "رياض باشا"، في نظر محمد عبده: إلغاء نظام السخرة الشخصية (الخاصة والعامة)، والعدل في توزيع مياه النيل بين الأغنياء والفقراء، وإلغاء كثير من الضرائب، وإبطال الضرب بالكرباج في تحصيل الأموال، وإبطال الحبس في تحصيل الحقوق، وإصلاح نظام العسكرية، وإصلاح المحاكم، وغير ذلك كثير؛[205] ولهذا كان الخديوي والأجانب من المشجعين للثوار على إسقاط هذه الحكومة التي خشوا منها على مصالحهم.

وهناك من يرى أن محمد عبده، وإن لم يكن سبباً مباشراً في الثورة العرابية، فإن كتاباته ومقالاته الإصلاحية تبدو سبباً غير مباشر للثورة، مما هيأ له الطريق ليكون

---

[199] أمين، عثمان. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص67-68.

[200] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص264.

[201] المرجع السابق، ج1، ص170.

[202] أمين، عثمان. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص50.

[203] بك، محمد رفعت. **تاريخ مصر السياسي** في **الأزمنة الحديثة**، مرجع سابق، ص201.

[204] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص170.

[205] المرجع السابق، ج1، ص171-181.

أحد رجالها، وإن كان ظهوره لم يبرز إلا في المرحلة الثانية من الثورة، فحوكم على أنه أحد أعمدة الثورة وزعمائها، خاصة أنه جاهر بخلع الخديوي.[206]

وعلى الرغم من أن محمد عبده كان إصلاحيا، ولم يؤمن بالثورة طريقاً لتحقيق نهضة الشرق وتجديد الحياة فيه، وإنما عبر التربية والتعليم والاستنارة الفكرية، وكان موقفه من الثورة هو موقف المعارض؛[207] لكن ما دفعه للانضمام للثورة أنه نظر حوله فرأى أن الأمة بأسرها معها، ولم يبق إلا القليل مع "الخديوي توفيق" (والذي رأى محمد عبده عدم إمكانية الوقوف بجانبه بعد استعانته بالدول الأجنبية في إخماد الثورة)، فلم تعد القضية منحصرة في حزب، بل أصبح هو شأن الأمة كلها أمام إنجلترا.[208]

لقد كان محمد عبده ينهى عن الثورة ويسعى لمنعها، إلى أن نزل الجيش الأجنبي وسط البلاد محارباً لأهلها، فصار عوناً للأهالي على قتال عدوهم،[209] وأصبح العرابيون يلجؤون إليه في كثير من أمورهم، ولا يبرمون أمراً دون استشارته. وعندما ضربت الإسكندرية بقنابل الأسطول الإنجليزي دعا محمد عبده إلى التطوع في صفوف الجيش المدافع عن مصر، وإمداده بالإعانات والتبرعات، وكتب بهذا الصدد مقالات في جريدة "الوقائع" تفيض بلاغة وحماسة، إذ رأى أن واجبه يحتم عليه أن يكون مع الأمة على الإنجليز وعلى الخديوي؛[210] وظل في مكانه من المسؤولية والقيادة مع الثوار حتى هزيمة الثورة في سبتمبر 1882م؛ نتيجة لأخطاء عرابي، وخيانة بعض المسؤولين المصريين.[211] فتم إلقاء القبض على زعماء الثورة، ومنهم محمد عبده، وحكم على

---

[206] عمر، عبد العزيز عمر. **دراسات** في **تاريخ العرب الحديث والمعاصر**، مرجع سابق، ص299. عبده، محمد. **دروس من القرآن** مرجع سابق، ص11.

[207] عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص42-43.

[208] عبده، محمد. **دروس من القرآن**، مرجع سابق، ص11.

- أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح** في **العصر الحديث**، مرجع سابق، ص304.

[209] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص233.

[210] أمين، عثمان. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص26.

- أمين، عثمان. **أعلام الإسلام**، مرجع سابق، ص64-65.

[211] عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص23.

عرابي بالنفي مدى الحياة في "سيلان"، وعلى محمد عبده بالنفي ثلاث سنين إلى "سوريا"، والتي امتدت فعلياً إلى ست سنوات.[212]

وقد رأى محمد عبده أن الثورة العرابية أحدثت فوائد عدة، أهمها: شعور الشعب المصري، في المدن والقرى، بوجوده وحقوقه، وضعف ما كان مستحوذا على قلوب أهله من هيبة الأمراء والحكام؛ وبروز فكرة أن الحكومة الشخصية الاستبدادية إذا لم تسقط بقوة الأمة فإ ا ولابد ساقطة بقوة الأجانب، وأنه لا قوة للدولة إلا بالأمة.[213] ولو تم تحكيم المنطق في علاقة محمد عبده بالثورة العرابية لكان القول إنه لا ينغمس فيها مطلقاً، لا في أولها ولا آخرها؛ لأنه لا يؤمن بالحكم النيابي السريع؛ ولأنه يناصر "رياض باشا"؛ ولأنه لا يرضى أن تكون الثورة بيد العسكريين، ولأنه يكره "عرابي باشا"، ويعتقد أنه شهم في الكلام، ضعيف في الحرب، ويحتكم إلى المنامات أكثر مما يحتكم إلى العقل. لكن محمد عبده، مع مناهضته للثورة في أولها، أصبح مشايعاً لها في آخرها؛ لأن أمرها لم يصبح أمر حزب أمام حزب، بل هو أمر الأمة أمام الإنجليز، فلابد أن يكون مع أمته.[214]

6. تأسيس "جمعية التأليف والتقريب بين الأديان" السياسية السرية:

فقد قام محمد عبده بتأسيس جمعية التأليف والتقريب بين الأديان في بيروت، بمشاركة "ميرزا باقر" الفارسي الذي يقال إنه تنصر ثم أسلم، وكان الغرض من إنشائها: التأليف بين الإسلام والمسيحية واليهودية (الأديان السماوية الثلاثة)، والعمل على إقامة الوئام بين أهل هذه الأديان، والتعاون على إزالة ضغط الغرب على الشرق. فلها، إذن، هدفان: أحدهما: ديني، والآخر: سياسي. كما انضم إليها "مؤيد الملك"، أحد وزراء إيران، و"حسن خان" مستشار السفارة الإيرانية في الأستانة، إضافة إلى بعض اليهود الإنجليز، و"القس إسحاق تيلر" راعي الكنيسة الإنجليزية الذي حاول نشر

---

[212] أمين، عثمان. **أعلام الإسلام**، مرجع سابق، ص71.

[213] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص261-265. حيث يذكر محمد عبده ثماني فوائد.

[214] أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص303-304.

أفكار الجمعية في انجلترا.[215] وهناك رأي بأن من أهداف الجمعية "دعوة غير المسلمين إلى الدخول في الإسلام، بعد الإقناع بالحجة والاعتقاد الصادق بما نزل على "محمد" - صلى الله عليه وسلم- من الشرائع والأحكام."[216]

لكن هذا لم يكن مبدأً واضحاً للجمعية، وإن كان لربما في ذهن محمد عبده. كما أن الملاحظ على أهداف الجمعية أن الأثر الغالب فيها لن يكون لصالح الإسلام، في ذلك الوقت الذي يعاني فيه المسلمون الضعف والتخلف، في حين أن الغلبة هي للعالم المسيحي، هذا من الناحية الدينية. أما من الناحية السياسية فسيحكم الجمعية الطرف الأقوى سياسياً، وليسوا هم المسلمين على أي حال. وقد كان من أثر إنشاء هذه الجمعية، في رأي البعض، أن أمر السلطان العثماني بعودة الإمام إلى مصر؛ خوفاً من أن تسلم "الملكة فكتوريا" بعد معرفتها شيئاً عن الإسلام بوساطة الجمعية، فتصبح بذلك أقوى شخصية إسلامية، وتحتل مكانة السلطان العثماني.[217] لكن يبدو أن هذا الأمر كان إشاعة وحسب، ولا يبث اليقين بأن مثل هذه الجمعية، في ذلك الوقت الذي أُنشئَت فيه ستؤتي أكلها المنشودة التي تأسست من أجلها.

7. تأسيس "جمعية العروة الوثقى" السرية وجريدتها:

وقام الأفغاني مع محمد عبده بتأسيس جمعية (العروة الوثقى) بباريس.[218] ويمكن اعتبارها الامتداد أو البديل عن الحزب الوطني الحر الذي أسسه الأفغاني بمصر قبل الثورة العرابية، ثم ذهبت ريحه مع فشل العرابيين.[219] وقد يكون أمل الأفغاني من إنشاء هذه الجمعية إكمال الرسالة التي كان يبتغيها من إنشاء الحزب. فقد كان هناك

---

[215] أمين، عثمان. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص48-49. أمين، عثمان. **أعلام الإسلام**، مرجع سابق، ص104. أبو عاذرة، عطية سلمان عودة. **مشكلنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال: دراسة مقارنة**، مرجع سابق، ص27.

[216] حمادة، عبد المنعم. **الأستاذ محمد عبده**، مرجع سابق، ص124.

[217] أمين، عثمان. **رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص105-106.

[218] المرجع السابق ص72.

[219] عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سباق، ج1، ص70.

غرضان من إنشاء الجمعية: أحدهما قريب، والآخر بعيد: وقد تجلى الغرض القريب في إنقاذ مصر والسودان من الاحتلال، أما الغرض البعيد فتمثل في إعادة الحكم الإسلامي، وهداية الناس إلى ما كان عليه هذا الحكم من الطهارة والعدل والكمال في العصر الأول، وذلك من خلال تأسيس حكومة إسلامية على قاعدة الخلافة الرائدة في الدين، وما تقتضيه حالة العصر بعد الإسلام من أمور الدنيا، وما يتبع ذلك من إنقاذ المسلمين وغيرهم من الاستعمار المذل لهم.[220]

وقد تزعم الأفغاني الجمعية، التي أصبح لها فروع سرية في غالبية البلدان الإسلامية، في الهند، وأفغانستان، ومصر، وكثير من بلدان الشرق، ومارس محمد عبده خلال هذه الفترة نشاطات سرية متعددة، كما تنقل كثيراً في أوروبا، وزار عدداً من البلدان الشرقية التي كانت سرية في مجملها؛ لخدمة أهداف الجمعية، إذ دخل إلى مصر خلسة عندما اشتدت ثورة المهدي في السودان، ثم عاد إلى باريس لممارسة القيادة السرية للجمعية في حالة غياب الأفغاني، إذ كان نائب الرئيس. ومبادئ هذه الجمعية غير معروفة؛ نظراً لسريتها، ومن المؤكد أنها ضمت أشخاصاً ذوي مكانة ورأي في عدد من بلاد الإسلام المختلفة؛ لتحقيق حلم الأفغاني بإنشاء دولة إسلامية تنهض بالشرق نهوضاً يزاحم الغرب بالمناكب، ويردعه عن عدوانه.[221] وقد تكون حكمة عدم نشر مبادئ الجمعية، الخوف من التضييق عليها، ومحاصرتها قبل أن تبدأ، كما حدث مع جريدتها.

وقد أُنشئت جريدة "العروة الوثقى" التي تمثل فكر الجمعية من مال الجمعية في باريس، وعندما وقف محررو الجرائد الإنجليزية الكبرى على نية إصدار الجريدة، أخذتهم الحدة، وأنذروا حكومتهم بما ستحدثه هذه الجريدة من أثر سلبي على سياسة الإنجليز ونفوذها في البلاد المشرقية، وألحّوا عليها أن تبذل كل مسعى ووسيلة لمنعها من الدخول إلى البلاد الهندية والبلاد المصرية، وهذا الذي كان.[222] فقد كان هدف

---

220 رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص283.

221 أبو عاذرة، عطية سلمان عودة. **مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال: دراسة مقارنة**، مرجع سابق، ص26-27.

222 عبدالرازق، مصطفى. **محمد عبده**، مرجع سابق، ص131.

الجريدة هو: المدافعة عن حقوق الشرقيين عموماً، والمسلمين خصوصاً. وانحصرت مقاصدها في أربعة أمور، هي: الجامعة الإسلامية، والرابطة الشرقية المرتبطة بالجامعة الإسلامية، والمسألة المصرية، والمسألة السودانية.[223]

فكان الغرض من الجامعة الإسلامية: إحياء جميع الشعوب الإسلامية، ودفعهم للتعاون لرد استعباد الغرب لهم، والعمل على الاستقلال الذاتي للبلاد الإسلامية، والجمع بين الرابطة الإسلامية والرابطة الوطنية في البلاد التي تتعدد فيها الملل، بحيث لا تشعر الأقليات غير المسلمة بأدنى امتعاض أو شكوى من الإصلاح الإسلامي. أما بالنسبة للمسألة المصرية فعملت الجريدة في مقالا ا على الدفاع عن مصر، والسعي لإنقاذها من الاحتلال الإنجليزي، بل إقناع الإنجليز أنفسهم بالجلاء عن مصر، من خلال انتهاج وسائل عدة، أبرزها: إثارة العالم الإسلامي، عبر ييج مصر والهند والرأي الإسلامي العام على الاحتلال الإنجليزي، وحث الدولة العثمانية على العمل لإخراج الإنجليز، عبر طريقي السياسة والقوة معا، ومحاولة إقناع فرنسا بمساعدة مصر والدولة العثمانية على إخراج الإنجليز، على اعتبار أن في ذلك حفظاً لمصالحها الاقتصادية ونفوذها السياسي والأدبي، وإغراء روسيا بالزحف على الهند، اعتماداً على نفوذ الدولة العثمانية الديني في الهند، وعلى مساعدة دولة الأفغان وإيران لتحقيق ذلك، عبر اتفاق يعقد بينهما إذا أمكن، وإلا انفردت بالعمل. أما بالنسبة للمسألة السودانية فقد اعتمدت الجريدة على تخويف الإنجليز من الدعوة المهدية بالسودان والثورة التي تمثلها، وأن الجيش الإنجليزي إذا ا زم أمامها فإن ذلك سيؤثر على هيبته أمام مستعمراته الأخرى المنتشرة في العالم.[224]

لقد كان محمد عبده هو الكاتب ورئيس التحرير، وكان الأفغاني هو المفكر؛ ولذلك يقول رشيد رضا: أنبأني الأمير شكيب أرسلان أنه سمع محمد عبده يذكر أن كل الأفكار التي في (العروة الوثقى)، هي للأفغاني، وأنه ليس له منها فكرة واحدة،

---

[223] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص300. كما يذكر منهج الجريدة، ص296-297.

[224] المرجع السابق، ج1، ص306-382.

باستثناء ما قام به من صياغة العبارات.[225] وكان مقر الجريدة وإدار ا عبارة عن حجرة ضيقة في سطح م ل من المنازل القائمة بشارع "سيز" القصير والقريب من ميدان "المادلين" في باريس، غير أن هذه الحجرة الصغيرة كانت ملتقى العديد من الشخصيات الشرقية والغربية، واشتغل فيها محمد عبده بتحرير الجريدة واستقبال زواره.[226] كما أثّرت الجريدة في فكر المسلمين وعقولهم، إذ يقول "الشيخ حسين الجسر" عالم سوريا الذي جمع بين العلوم الإسلامية ومعرفة حالة العصر السياسية والمدنية: ما كان أحد يشك في أن جريدة "العروة" ستحدث انقلاباً عظيماً في العالم الإسلامي لو طال عليها الزمان، وقال الزعيم "سلمان الكيلاني"، أحد زعماء المسلمين أصحاب النفوذ في قبائل العراق المسلحة التي لم تكن خاضعة للدولة العثمانية، ومن أصحاب النفوذ الروحي في الملايين من مسلمي الهند: كلما جاء عدد منها يوشك أن تقع ثورة من تأثير هذه الجريدة.[227]

ونتيجة الخوف من جريدة العروة، سواء أكان واقعاً أم متوقعاً، "انعقد مجلس الوزراء المصري في القاهرة -المحكوم من قبل الإنجليز- (...) ثم أصدر قراره إلى وزارة الداخلية المصرية، بأن يشتد في منع هذه الجريدة من الدخول للأقطار المصرية (...)، فصدر أمر وزارة الداخلية، وأعلن في الجريدة الرسمية صورة الأوامر: أن كل من توجد عنده "العروة الوثقى" يغرم مبلغاً من خمسة جنيهات مصرية إلى خمسة وعشرين جنيهاً، وهي غرامة جسيمة، ربما دعا إليها عسر المالية المصرية ببركة تصرف الإنجليز في مصر."[228] وقد أثّرت هذه المضايقات وغيرها على الجريدة، فلم تستطع أن تكمل مسير ا لتحقق أهدافها، إذ لم تعش أكثر من ثمانية شهور، فصدر منها ثمانية عشر عدداً، أولها: في15جمادى الأولى 1301هـ/13مارس 1884م، وآخرها: في 26 ذي الحجة

---

[225] المرجع السابق، ج1، ص289.

[226] أمين، عثمان. **أعلام الإسلام**، مرجع سابق، ص76.

[227] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص304.

[228] **مجلة العروة الوثقى**، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية 1400هـ/1980م، ص321.

1301هـ/17 أكتوبر 1884م.[229] وهنا يتبادر السؤال إلى الذهن: هل كان يمكن لجريدة، مهما كانت، أن تحقق الأهداف العظيمة كالتي وضعت لجريدة "العروة الوثقى"؟ أم أ ا كانت بحاجة للدعم بوسائل أخرى؟. ولعل وعي محمد عبده والأفغاني معاً ذا الأمر، هو الذي دفعهما إلى جعل الجريدة هي العمل الظاهر لعمل خفي آخر في السر من خلال "جمعية العروة الوثقى"، انطلاقاً من فهمهما العميق لأوامر الدين، وأقوال النبي -عليه السلام- الداعية لأخذ الحيطة والحذر والكتمان إلى حين تمام الأعمال، منها قوله "استعينوا على قضاء الحوائج بالكتمان، فإن كل ذي نعمة محسود."[230] فكان لابد من اجتماع العلم الظاهر مع الخفي، إضافة إلى اجتماع الفكر والعمل، ضمن ضوابط الشرع وفقهه العميق. وهذا الدرس هو ما يمكن للحركات الإصلاحية انتهاجه اليوم، بإنشاء وسائط إعلامية من جرائد وغيرها ينشرون من خلالها أفكارهم للجمهور.

8. عمله في مجلس شورى القوانين:

بعد تعيين محمد عبده عضواً دائماً في مجلس شورى القوانين، انتقل به ا لس من حال إلى حال. وقد خصص محمد عبده جلّ وقته في عمله في هذا ا لس للتربية والإصلاح كما كان يفهمه، فلم يكن يعد نشاط ا لس عملاً سياسياً، بل جزءاً من مهمة "التربية السياسية"؛ لذا لم يرغب في أن تزداد صلاحياته؛[231] ذلك بأن محمد عبده فرق بين الاستبداد والاستبداد المطلق، فرفض الاستبداد المطلق، في حين أنه طالب بوجود "المستبد العادل"،كما رأى أن الاستبداد لا يمكن رفعه إلا بعد تكوين رأي عام يستحق الحياة السياسية الحرة.[232] وقد اعترض بعض المفكرين على محمد عبده في رأيه بخصوص مجلس الشورى، ومنهم رشيد رضا الذي قال له: لو صرفت مثل هذه الأوقات الطويلة في أعمال ا لس إلى الكتابة والتأليف لكان ما تكتبه هداية لهذه الأمة باقية ما بقيت الأمة،

---

[229] عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص25. أمـين، عثمـان. **أعـلام الإسلام**، مرجع سابق، ص80.

[230] أخرجه العراقي في الإحياء بإسناد ضعيف.

[231] حوراني، ألبرت. **الفكر العربي** في **عصر النهضة**، مرجع سابق، ص193.

[232] جمال، محمد. "ماهية الاستبداد (مقارنة أولية لتحديد المصطلح)"، **مجلة "الوحـدة"**، عـدد92 (ذو القعـدة 1412هـ/ مايو 1992م)، ص136.

فرد عليه محمد عبده: إن الغرض الأول من العمل في ا لمس، هو التعاون مع الأعضاء على الجد والاهتمام بالبحث في الأمور العامة ومصالح البلاد، وتربية الرأي العام في الأمة ليكون ذلك إعداداً لنفوس طائفة منها، للفصل في الأحكام بالشورى، فإذا ارتقت هذه الملكة في الهيئة الحاضرة للمجلس، فإ ا تنتقل منها إلى الهيئة التي تخلفها، ويكون ذلك جرثومة من جراثيم الإصلاح في البلاد، فعند ذاك علم رشيد رضا أن محمد عبده لم يترك مذهبه في الإصلاح، وذلك بانتهاجه أسلوب التربية العملية.[233]

لقد كان محمد عبده من دعاة الشورى، وله العديد من الآراء والمقالات ذا الشأن، وطريقه في تحقيق الشورى هو التدرج، إذ كان يرى أن أفضل القوانين، وأعظمها فائدة: هو القانون الصادر عن رأي الأمة، وهذا القانون هو المستحق لوصف القانون،[234] وهذا ما لم يكن متيسراً بعد في رأيه. وكان ينظر لمس شورى القوانين، على أنه هيئة دستورية معصومة فيما تقرره من أحكام، إذا أجمعت عليها؛ لأ ا ممثلة الأمة، والأمة في الفكر الإسلامي لها العصمة فيما تجمع عليه،[235] انطلاقا من الأحاديث الواردة ذا القول ومنها قول النبي -عليه السلام- "لا تجتمع أمتي على ضلالة."[236]

وكان في مطالبته إصلاح ا لمس، يطالب -أيضاً- بإصلاح المحاكم الشرعية، دون التطرق إلى الإصلاحات السياسية؛ نظرا لاتباعه منهج الإصلاح المتدرج، فكانت الإصلاحات السياسية هي آخر ما يطلبه. وقد قال "حسن باشا عاصم" في تأبين محمد عبده يوم ذكرى الأربعين من وفاته: عين في مجلس شورى القوانين فكان -رحمه الله- عامل التوفيق بين ا لمس والحكومة، وكان أهم غرض له من التعب الشديد في ا لمس:

---

233 رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص722.

234 قلعجي، قدري. **أعلام الحرية: محمد عبده بطل الثورة الفكرية في الإسلام**، مرجع سابق، ص37.

235 عمارة، محمد. **تيارات الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص329.

236 رواه ابن ماجه في كتاب الفترة عن أنس، وأبو داود في السنن عن أبي مالك الأشعري (إن الله أجاركم مـن ثلاث... وأن لا تجتمعوا على ضلالة)، والترمذي عن ابن عمر (إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة).

تعويد الأمة على دقة البحث في أمورها، وتربية الرأي العام فيها.[237] فلم يكن في وسع محمد عبده، وهو المصلح الديني، أن يقطع صلته بالتربية السياسية.[238]

خاتمــة

رغم كل ما قيل عن الإمام محمد عبده من مدح أو نقد، فإنه كان مبدعاً، واستطاع أن يجاوز، من خلال كتاباته وأفعاله واجتهاداته منطق الواقع، ويصح أن يطلق عليه أنه مؤسس "مدرسة الاعتدال" في وقته، وفي الفكر الإسلامي على العموم. فقد غاص في أعماق الشريعة وجوهرها، ولم يكتف بالنظرة السطحية الظاهرة، أي أنه نظر "للمضمون"، ولم يكتف "بالعنوان". وعلى الرغم من كونه قد ج منهج الاعتدال، إلا أنه كان ثورياً على واقعه المتخلف في كافة الجوانب الحضارية.

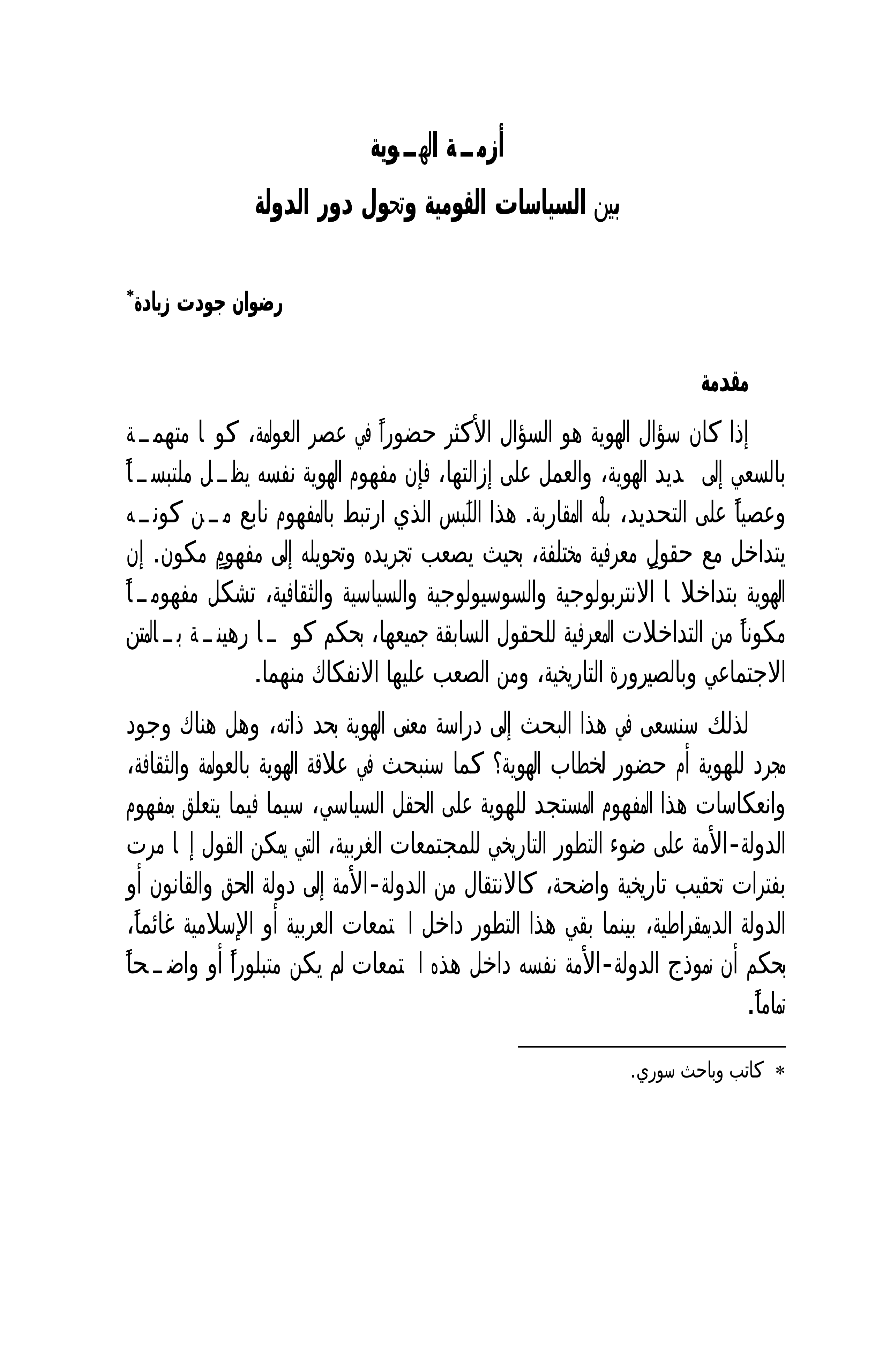
وإذا كان البعض قد ا مه بالعمالة أو الخيانة حين تعامل مع الإنجليز وهاد م، أو رماه بأنه هو من أدخل المفاهيم الغربية إلى قلب العالم الإسلامي، كالعلمانية وغيرها، مما تعاني منه الأمة إلى اليوم؛ فذلك عائد إلى أ م قد حاكموه انطلاقاً من فقههم للواقع الحالي، وليس من معرفتهم العميقة بمقتضيات العصر الذي عاشه، وبالظروف الموضوعية التي كانت من حوله. فالإمام الشافعي، مثلاً، كان قد أفتى في الحجاز بفتاوى معينة، وعندما انتقل إلى مصر أفتى بغيرها في المسائل نفسها؛ نظراً لتغير البيئة، وإن كان الزمان نفسه، فكيف بالتغير الكبير، بل الجذري، في الزمان والمكان والبيئة والظروف المحيطة ما بين الوقت الذي عاشه محمد عبده وما عاشه غيره من المفكرين المعاصرين. وعلى كل فإن ناقديه قلة، إذا ما تمّ قياسهم بمن أجلّه وأثنى عليه بما يستحقه، ولربما لو عاش محمد عبده اليوم بين ظهرانينا، لتبدل الكثير من آرائه في أمور السياسة ومسائل الحكم.

---

[237] رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، مرجع سابق، ج1، ص724.

[238] الطويل، توفيق. **"الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي إبان المائة عام الأخيرة"**. مرجع سابق، ص304.

ويكفي الإمام محمد عبده أنه قد بعث ـضة فكرية وأدبية في الأمة، وبث فيها "منهج الاعتدال" الذي تبنته عدد من الحركات الإسلامية المعاصرة. والأمة اليوم بحاجة إلى محمد عبده جديد، يخرج ا عن المألوف الجامد والبالي، وفق ضوابط الشرع، ويدفعها للسير في الطريق الصحيح المؤدي إلى الحضارة السليمة، التي تعيد للأمة مجدها السالف، والذي لن يكون إلا ببذل الجهد في سبيل الله -عز وجل-، يقول تعالى﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين﴾ (العنكبوت:69) صدق الله العظيم.



أزمـة الهـوية
بين السياسات القومية وتحول دور الدولة

رضوان جودت زيادة*

مقدمة

إذا كان سؤال الهوية هو السؤال الأكثر حضوراً في عصر العولمة، كونها متهمة بالسعي إلى تهديد الهوية، والعمل على إزالتها، فإن مفهوم الهوية نفسه يظـل ملتبسـاً وعصياً على التحديد، بلْه المقاربة. هذا اللّبس الذي ارتبط بالمفهوم نابع مـن كونـه يتداخل مع حقولٍ معرفية مختلفة، بحيث يصعب تجريده وتحويله إلى مفهومٍ مكون. إن الهوية بتداخلاتها الانتربولوجية والسوسيولوجية والسياسية والثقافية، تشكل مفهومـاً مكوناً من التداخلات المعرفية للحقول السابقة جميعها، بحكم كونـها رهينـة بـالمتن الاجتماعي وبالصيرورة التاريخية، ومن الصعب عليها الانفكاك منهما.

لذلك سنسعى في هذا البحث إلى دراسة معنى الهوية بحد ذاته، وهل هناك وجود مجرد للهوية أم حضور لخطاب الهوية؟ كما سنبحث في علاقة الهوية بالعولمة والثقافة، وانعكاسات هذا المفهوم المستجد للهوية على الحقل السياسي، سيما فيما يتعلق بمفهوم الدولة-الأمة على ضوء التطور التاريخي للمجتمعات الغربية، التي يمكن القول إنها مرت بفترات تحقيب تاريخية واضحة، كالانتقال من الدولة-الأمة إلى دولة الحق والقانون أو الدولة الديمقراطية، بينما بقي هذا التطور داخل المجتمعات العربية أو الإسلامية غائماً، بحكم أن نموذج الدولة-الأمة نفسه داخل هذه المجتمعات لم يكن متبلوراً أو واضـحاً تماماً.

---

* كاتب وباحث سوري.

أولاً: إشكالية الهوية وخطاب الهوية:

إذا كان خطاب الهوية قد ورث خطاب القومية، بمعنى أن خطاب الهوية الثقافية قد حل تدريجياً محل خطاب التحرير القومي الذي شاع إبان مرحلة التحرر من الاستعمار، فإنه لدى بعض الباحثين ليس إلا شكلاً جديداً للقومية يعبر عن نفسه بتعابير التناقض الأيديولوجي أكثر مما يعبر بتعابير التناقض السياسي، فالشعوب التي كانت مستعمرة تعاني في الواقع الحالي عواقب عصرنة تهدد القيم الخاصة بها التي بني عليها سابقاً الإجماع ضد المحتل، وعلى ذلك علينا أن نتساءل لماذا بدأ الكلام عن الهوية في لحظة معينة، وليس في لحظة أخرى؟ وفي أي سياق تاريخي واجتماعي ظهر هذا الأمر؟ فالثقافة تأخذ أسبقية على السياسة، إذ لم يسبق لنا أن تحدثنا عن الهوية أبداً بقدر ما نتحدث عنها اليوم؛ وذلك لأن الهويات باتت مهددة أكثر فأكثر، إن لم تكن مدمرة، إذ لا يطالب الشعب بهويته إلا عندما يبدأ بالشك في وجودها، وعلى حد تعبير (جان ماري بونوا) "هناك وسواس يسود عصرنا الذي أشبع تواصلاً، إنه وسواس انطواء كل منا وانعزاله في أرضه، أي فيما يحقق اختلافه وأعني: هويته الخاصة، إنه الحلم بالتجذر في فضاءٍ منعزل."[1]

لكن، إذا كان الكلام عن الهوية حديث العهد، فلماذا يتم دائماً استحضار الهوية كتشكلٍ في الماضي، على اختلاف مفاهيمها، سواءً أكانت هوية ثقافية أم قومية أم هوية اثنية؟ إن الهوية بحسب هذا الخطاب تصبح مفهوماً مكتملاً وناجزاً، وليس علينا سوى البحث عن صيغة التطابق مع المثل (الماضي) لتحقق الوجود (الحاضر). وهذا ما دعا بعض الباحثين إلى التمييز بين الهوية وخطاب الهوية، فإذا كانت الأولى حقيقة رمزية -على الأقل- تعيشها المجتمعات والأفراد فإن الخطاب المُنشأ عن الهوية هو خطاب أيديولوجي ينصب تحت استراتيجيات العمل السياسي وتحولاته. فالهوية بوصفها ثقافة تشكل لحمة العمل الاجتماعي الشعبي، وهي بهذا المعنى تختلف عن الخصوصية التي هي محض خطاب أيديولوجي يتجه نحو الآخر بغية تأكيد الذات

[1] بونوا، جان ماري. "أوجه الهوية" **الفكر العربي المعاصر**، العدد39 (أيار-حزيران 1986)، ص78-81.

ورفض تماهيها مع الآخر ومع ما يطرحه، إ ا سياسة الممانعة التي تتخذ صبغة ثقافيـ ـة. وإذا كانت مسألة الآخر مكونة للهوية؛ فذلك لأن كل معرفةٍ للذات هي بالضـ ـرورة مشوبة ومختلطة بنفي الآخر بغية توكيد الذات، فكنه الذات لا يتم إلا عن طريق الآخر ومن خلاله. فخطاب الهوية يطرح نفسه بوصفه خصوصية، على ا تمع في صـ ـيرورته أن يحافظ عليها، وعلى الآخر ألا يهددها أو يعمل على اختراقها، فتصبح الهوية بذلك بنيةً مصمتة غير قادرة على التواصل والمثاقفة، على اعتبار أن الآخر دوماً هو راغب في محو ثقافتها، وجاد في العمل على تغيير حضار ا ومعالم وجودها.

يرى (جان فرانسوا بايار) أن الهوية لا تعدو سوى أن تكون وهماً، فليست هناك سوى استراتيجيات للهوية يتبعها محترفو السياسية.[2] فالعالم يعيش الآن قلقاً عاماً متعلقاً بالهوية، فهو يخشى توحيد الأشكال، ويخاف من تلاشي التمايزات، إذ إن هناك حركة عامة رامية إلى إزالة الحواجز بين ا تمعات بالعولمة مصحوبة باحتدام وتأجج الهويات الخاصة، سواءً أكانت عقائدية، أو قومية، أو إثنية. ولذلك تغدو العلاقة الجدلية بـ ـين الاتجاه نحو الكونية وتأكيد الخصوصيات حاضرة وراء أغلب الظواهر، التي تحتل مركز الصدارة في مختلف وسائل الإعلام من التوسع في الاقتصاد إلى رواج الفكر الديمقراطي خارج العالم الغربي، وانتشار الإعلام بشكلٍ غير مسبوق، وجموح موجات الهجرة إلى غير ذلك، ولكن السؤال الذي يجمع كل هذه التساؤلات، كيف يمكـ ـن أن نـ ـتفهم العلاقات بين الثقافة والسياسة دون الوقوع في فخ الانغلاق الثقافي؟

إذا اعتمدنا على (ماكس فيبر) في تعريفه للهوية، ذلك أن (فيبر) كان قد عـ ـرف الإنسان بأنه كائن يتشبث بشبكة المعاني التي نسجها بنفسه، وليس هناك أي نشـ ـاط، حتى النشاط المادي، إلا وهو منتج في الوقت نفسه لمعانٍ أو رموز؛ لـ ـذلك فـ ـنحن لا نستطيع أن نفهم أي ظاهرة اجتماعية أو اقتصادية أو سياسـ ـية دون الكشـ ـف عـ ـن مسوغها الثقافي، فالثقافة هي نفسها التي تشكل الفائدة.

---

[2] بايار، جان فرانسوا. **أوهام الهوية**، ترجمة حليم طوسون، القاهرة: دار العالم الثالث، 1998.

ثانياً: العلاقة بين الهوية والثقافة:

تشتبك الهوية مع الثقافة، فالثقافة التي يتم تخيلها ترسم للأفراد التابعين لها هوية مبسطة، أشبه بالأشياء والأثاث السابق التجهيز والمطلوب تجميعه بكل يسر، وعندها يتم خلق جو من العدائية لكل ماهو أجنبي، رغم أنه لا وجود لقيمٍ تقتصر على حضارات دون غيرها، أو نطاقات ثقافية خاصة بمجتمعات معينة، فقيم "التقدم" و"الحرية" ليست حكراً على المجتمعات الغربية فحسب، وإنما هي نتاج إنساني يجب التشارك فيه؛ ذلك لأن الحضارات بأجمعها ساهمت في خلق هذه القيم وفي إنضاجها، حتى وصلت إلى الصورة التي عليها في الوقت الحالي. وإذا كان بعض الغربيين يفخر بأن الغرب يقوم على تصدير هذه القيم، فعليهم أن يعلموا أنهم قاموا بتصدير قيم الدمار والنفي -أيضاً- على حد تعبير (بايار) نفسه. وإذا كانت الثقافة -كما رأينا- تشكّل الحاضن للهوية، فإن الثقافة نفسها إنما هي متعلقة بالسياسة، أو بصيغة أخرى إن التفكير الثقافي الانغلاقي يعتبر ضمنياً أن التوافق بين مجتمع سياسي ما وبين تماسكه الثقافي مسألة مفروغ منها، سواء كان ذلك التماسك الثقافي أصيلاً أو متوارثاً.

فهو يعتقد أن أي ثقافة تشكل جمعاً من التمثلات الثابتة على مدى الزمن، وهو يرى أن هذا الجمع منغلق على نفسه، ويعتبر كذلك أن هذا الجمع يقرر توجهاً سياسياً محدداً؛ لذلك تنشأ نواة صلبة من التمثلات المقدسة تتأبد على مر القرون وتظل منطوية على نفسها، وهو يدلّك بذلك على أنه أكثر تعلقاً بالثبات، ويمتنع هذا التفكير عن استخلاص العمليات الملموسة التي تنتج عن طريقها تاريخ العناصر الاجتماعية، إنما تعرف نفسها في آنٍ واحد بالنسبة لتفهمها للماضي وبالنسبة لتصورها للمستقبل. ومن بين هذه العمليات الثقافية تبرز أربع منها تستحق التفصيل، وتتعلق باستراتيجيات الانفتاح على الخارج، وممارسات التحول، وعمليات التأصيل، وعمليات تكوين هويات أولية.

فالانفتاح على الثقافات الأجنبية يفترض عملية أخرى، ألا وهي نقل مغزى ممارسة ما، أو مكان، أو تمثيل، أو رمز، أو نص إلى الطرف المتلقي؛ لأن الانفتاح يكون حسب تعريفه تقريباً، إعادة تفسير واشتقاق، وإضفاء مغزى جديد على نصوص

ورموز منذ آلاف السنين؛ بغية تجنيدها لخوض معارك تخدم الطرف المتلقي، إنها عملية تحويل المعاني بغية استثمارها في الواقع السياسي وبما ينصب في النهاية في مجال الهوية. أما عمليات التأصيل، أو ما يسمى (بتصنيع الأصالة)، فإنها تشكل الوجه الآخر والمساعد لعمليات تحويل المعنى أو الدلالة بحيث يتم اللجوء إليها بشكل مستمر من قبل أصحاب التوجه الثقافي الانغلاقي؛ وذلك للمحافظة على النقاء الأصلي للهوية من ضروب التلوث الخارجي، ومن اعتداءات الآخرين، وحتى إن لزم الأمر يتم تحقيق ذلك من خلال مساعٍ ارتدادية.[3] وهذا الخطاب الاستيهامي المتعلق بالماضي الذي يعاد إحياؤه بالكامل يمثل رد فعل انتقادي للحاضر الذي هو -دائماً- في موقع السلب والنفي.

وانسجاماً مع ذلك تعاد عملية التعرف على الهوية، التي هي في أساسها مجرد عمليات تماهٍ مع الماضي، وعندها لا تكون الهوية التي يتشدق بها أنصار الانغلاق الثقافي متواجدة إلا بشكلٍ مستقل عن المتكلمين باسمها، إنها تنعقد أو تنحل عن طريق عمليات التماهي هذه، وبذلك يعاد إنتاج هوية أي إنتاج ثقافة تعكس العلاقة مع الآخرين، كما تعكس العلاقة مع الذات، هذه العلاقة التي لا تتأثر بالزمن، والتي يلعب فيها التخيل دوراً مركزياً يتم من خلاله تكوين رؤيةٍ للعالم تحرص على إضفاء الذاتية والرجوع إلى الأصل الذي هو النقاء، والابتعاد ما أمكن عن التلوث بالآخر؛ بغية الحفاظ على طهارة المجتمع وبكارته، إنه خطاب تخيلي يتحول إلى ممارسة سياسية يومية.

فوظيفة التخيل المؤسسية تقوم بدور مركزي في قيام الدولة، وفي الإنتاج السياسي بوجه عام، إنها تستثمر من جانب المحركين السياسيين، فعندما يعلن رئيس الكامرون "أنا أبو الأمة، أفكر في الجميع، في كل أبنائي" فإنه يتخذ لحسابه صورة رئيس أهل البيت، مع إضفاء صبغة دينية عليها؛ لكي يجعل نفسه -ضمناً- الإله - الأب، وفقاً للمفهوم الدارج في النظم التسلطية التي تسود تلك المنطقة. إنه تطويع للوعي العائلي على حساب السياسي، ورسم صورة تخيلية توظف من قبل السياسي الذي يصبح في النهاية رمزاً عائلياً ودينياً.[4]

---

[3] شايغان، داريوش. **النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا**، لندن: دار الساقي، 1991.

[4] بايار، جان فرانسوا. **أوهام الهوية**، مرجع سابق، ص149-150.

وبنفس الطريقة يتم الربط بين مجالي: السياسة، والغذاء، فالأكل عملية فيزيولوجية ضرورية تفرز في الوقت نفسه لذةً شديدة، لها ارتباط صريح بالجنس، والأكل مصدر انفعالات وإحساسات بالحرمان، كما أنه يبلور -أيضاً- صفات أخلاقية يكون انتهاكها مثار فضيحة أو استهجان، وفضلاً عن ذلك فإن هذه الحاجة الضرورية الممتعة والمعنوية متبادلة؛ إذ إنها تتيح ضروباً ممتازة من الأجواء الاجتماعية، وتشكل -من جهة أخرى- مرحلة رئيسة لبث الروح الاجتماعية، فالحاجة الضرورية والمتعة والمشاركة والطابع الدارج تكسب التحول في مجال الغذاء إلى التحرك السياسي نفوذاً فريداً يمكن أن يصبح مبدأً يقوم على أساسه (حكم البطون)، كما في أفريقيا.[5]

وإذا كان الغذاء يشكل علاقة ارتباطية مع المجال السياسي، فإن الملبس يشكل -بصورة مضاعفة- هذه العلاقة، إذ إن الملبس يبرز الصلات الخفية بين المادي والفكري، وبفضل هذه المرونة يشكل الملبس أداة متميزة لبناء الهويات والتعاملات بينها، إنها هويات فردية، وجماعية أيضاً، فالثوب يصنع الكاهن -كما يقول المثل الفرنسي- والمحركون السياسيون يدركون ذلك تماماً، فهو يورث القداسة والنقاء أو التلوث؛ لذلك يحرص الدكتاتوريون العصريون على الظهور في شاشة التلفزيون في بزة مكونة من ثلاث قطع، وذلك كاف لجعل نظامهم مدنياً، ولطمأنة الرأي العام.

وهكذا فإن التخيل لا يمثل كلاً متماسكاً في مجتمع معين مادام يشمل سديماً من الأشكال غير متجانسة ودائمة الانفلات، فالمنتجات التخيلية ليست بالضرورة متماثلة الأشكال، فهي -بحكم تعريفها- منتجات رمزية، متعددة المعاني وملتبسة، وهي تسهم بهذه الصفة في تماسك المجتمع دون أن تتوافر أبداً إمكانية إثبات تماسك عالم معانيه، أو حتى التسليم بإمكانية ذلك الإثبات.[6]

إن التخيل الذي تمارسه السلطة السياسية على المجتمع ينبع من معرفتها أن المجتمع ليس جسماً موحداً تمارس فيه سلطة واحدة فقط، وإنما هو في الواقع تجمع وارتباط

---

[5] بايار، جان فرانسوا. **سياسة ملء البطون: سوسيولوجية الدولة الأفريقية**، ترجمة حليم طوسون، القاهرة: دار العالم الثالث، 1992.

[6] بورديو، بيير. **الرمز والسلطة**، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء: دار توبقال، 1992.

وتنسيق وتدرج -أيضاً- لسلطات مختلفة تظل مع ذلك لكل منها خصائصها، وقد عبر عن ذلك (فوكو) بمقولته (ا تمع أرخبيل من السلطات المختلفة).[7]

ثالثاً: مفهوم "الهوية المتخيلة":

يعد (أندرسن) أبرز من درس مفهوم "الهوية المتخيلة"، إذ ينطلق من فرضيةٍ تقول: إنه لا يمكن استخلاص تعريف علمي لكلمة الهوية القومية، ومع ذلك فالظاهرة كانت وما زالت موجودة، ولكن وجودها لاحق لسياسات تخيلية خلقت فيما بعد مفهـوم القومية وبلورته، إذْ هي -وفقاً لذلك- محض اختراع، ويدلل على ذلك بالعديد مـن مشاهداته، لا سيما في الدول الإفريقية، إذ يعرف القومية بدءاً من محدداتٍ ثلاثة:

1- الحداثة النسبية للقوميات في أعين المؤرخين، في مقابل قدمها الذاتي والخـاص في أعين القوميين.

2- عمومية الجنسية ورسميتها بوصفها مفهوماً اجتماعياً وحضارياً، ففي العـالم الحديث يجب على كل فرد أن تكون له جنسية، وهذا ما ولّد مفهـوم الخصوصـية المتميزة.

3- القوة القومية السياسية في مقابل فقرها الفلسفي وعدم اتسـاقها النظـري، وبذلك تعرف القومية وفق سياقها الانتربولوجي فحسب على أ ا مجتمـع سياسـي متخيل، وهو متخيل -أيضاً- في كونه محدد الأصول، وذا سيادة سياسية.[8]

إن الهوية القومية إذاً مفهوم متخيل؛ لأن أبناء حتى أصغر القوميـات لا يعرفـون أغلب أفراد قوميتهم، ولا يقابلو م، ولا حتى يسمعون م، ومع ذلك ففكرة تجمعهم وتوحدهم تعيش في ذهن كل واحد منهم، وبتعبير (آرنست غلنر) القوميـة ليسـت صحوة الأمم لإدراك الذات، إ ا تخترع الأمم من حيث لا توجد.[9]

---

7 فوكو، ميشيل. **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

8 أندرسن، بندكت. **الجماعات المتخيلة**، ترجمة محمد الشرقاوي، القاهرة: ا لس الأعلى للثقافة، 1999.

9 غلنر، آرنست. **الأمم والقومية**، ترجمة مجيد الراضي، دمشق: دار المدى، 1999، ص 18-25.

ولكن هل تخضع القومية وفقاً لذلك لنفس معيار النسق الأيديولوجي من حيث تجييشها وتوظيفها وفق الرغبات السياسية وبذلك تكون وليدة اللحظة التاريخية ولا تسبقها بأي حال من الأحوال، إن (أندرسن) ينفي هذه المقارنة بين القومية والأيديولوجيا، وإن كان لا يستبعد أن تتأسس الثانية على الأولى، ولكنه يطالب بوجوب فهم القومية بتوحيدها، ليس مع أيديولوجيات سياسية في دائرة الوعي، ولكن مع الأنظمة الحضارية السابقة عليها، والتي ظهرت من خلالها، كما ظهرت ضدها وهو لذلك يحدد دراسة القومية بفهم ا تمع الديني وحكم الأسرة. فا تمع الديني غالباً ما يرتبط بلغة مقدسة، ترى أ ا مركزية في العالم ومرتبطة بنسق قوة غير أرضي، مما يجعل اللغة أداة اندماج ديني أولاً، وتتصاعد فيما بعد لتصبح لغة قومية عن طريق الوظائف التي تؤديها اللغة، كالتواصل الاجتماعي الأفقي والعمودي، كما يؤمن تسلسل تعلم الأجيال عبر العصور، مما يجعل اللغة إرثاً تاريخياً يزيد قدسيتها وهيبتها، ولتتحول مع الزمن رمزاً قومياً تتوحد من خلاله الجماعات المختلفة. أما الحكم الوراثي أو حكم الأسرة فيمارس دوره في خلق القومية عن طريق توسعه أفقياً، لا سيما من خلال الزيجات الملكية التي تضم شعوباً مختلفة تحت سلطة واحدة، وبذلك تصبح هذه الشعوب خاضعة لحكم أسرة واحدة هي التي تعطي للدولة سما ا وميزا ا، ومن ثَم قوميتها.

يبدو طرح (أندرسن) هنا مختلفاً تماما عن كل التنظيرات المتقدمة المتعلقة بأصول النظرية القومية التي ترى تأسسها وصعودها مع بروز نموذج الدولة/الأمة التي شكلت قطيعة مع مفهوم الأسرة- الدولة، إلا أن (أندرسن) يرى أن تلمس مفهوم القومية لا يمكن فصله أبداً عن الفترة الاستعمارية التي كانت حاضنة لنشوء القوميات والشعور ا، إذ ساعد دور النخبة كثيراً في تظهير البعد القومي لدى الدول المستعمرة (بفتح الراء)، التي رغبت في نيل استقلالها عن طرق تنمية الحس القومي لدى أبنائها في الشعور بالخصوصية والتميز، وبذلك يكون المثقفون قد لعبوا دوراً أساسياً في نشأة القومية في الأراضي الاستعمارية، ثم لعبوا فيما بعد دور من تسلموا مقاليد الحكم، لا سيما بعد حصول هذه الدول على استقلالها؛ مما عزز لديهم الهاجس القومي، وساعد

في تنميته وتصعيده.[10] ويشير (أندرسن) إلى أن أي لغة استعمارية تحوي كلمات تشير إلى السكان الأصليين، كما في الإنكليزية، والبرتغالية، والفرنسية، هذه الكلمات تشير باستمرار إلى أن هناك أشخاصاً " أدنى" و"ينتمون إلى هناك" في حين تضفي اللغة الاستعمارية على نفسها صفة العلو والاستعلاء، ودور اللغة هذا ساعد على تعزيز الشعور بالاختلاف والانتماء إلى أعراق مختلفة، ومن ثم إلى قوميات متباعدة.[11]

غير أن النخبة المثقفة والمشبعة بالأفكار القومية التي لعبت دوراً حاسماً في حصول الدول على استقلالها قامت بدور الصفوة المحلية المثقفة بثقافةٍ أخرى، مما جعلها جسر الوصل بينها وبين مستعمرِها السابق؛ ولذلك جرى الاعتماد عليها سياسياً، وملأت بإخلاص النسق الوظيفي المعاون في المستعمرة للشركات التجارية الكبيرة، وبقدر ما لعبت هذه النخبة دوراً سياسياً هاماً، ودوراً ثقافياً حاسماً في تعزيز القومية والانتماء إليها بقدر ما شعرت بالدونية تجاه " اللغة الثانية" -لغة الدول المستعمرة- مما جعلها باستمرار لا تغادر الدور الوظيفي، وتحافظ على امتيازاتها عن طريق ارتباطها بمن ناضلت ضده سابقاً وأصبحت تعمل من أجله لاحقاً.

لكن إذا كانت الهوية القومية بوصفها مفهوماً قد جرى اختراعه وتكييفه، فما الذي يجعل البشر يموتون في سبيله ودفاعاً عنه؟ هنا تطرح علاقة القومية بالعنصرية، فالقوميات تفكر دائماً بأسلوب المصائر التاريخية، بينما تحلم العنصرية بتلوث أبدي ينتقل من أول الزمان، عبر توالٍ لا نهائي للزيجات الممقوتة الكريهة خارج التاريخ، وبفضل" فرشاة القار" سيظل الزنوج زنوجاً للأبد على حد تعبير (أندرسن) نفسه، وبفضل "بذرة إبراهيم" يبقى اليهود يهوداً أبداً -أيضاً- مهما كانت جوازات السفر التي يحملونها، ومهما كانت اللغات التي يتكلمونها ويقرؤونها، وعلى ذلك فاليهودي الألماني كان -دائماً- أفّاكاً لدى النازي وهذا المفهوم نفسه هو الذي ساعد على ظهور الصهيونية ونشأة إسرائيل على شكل إعادة تخيل مجتمع ديني قديم على أنه قومية

---

[10] أندرسن، بندكت. **الجماعات المتخيلة**، مرجع سابق، ص 119.

[11] المرجع السابق، ص 145.

من ضمن القوميات، وبذلك تمثل نشأة إسرائيل لدى الفكر اليهودي تغيراً كيميائياً من الجوال المخلص إلى الموطن القديم.

وبذلك يمكن اعتبار إسرائيل نموذجاً مثالياً على نجاح قومية شـتات في اخـتلاق قومية خاصة ا، إذ إننا نجد اليهود أنفسهم الذي لا يشتركون لا باللغة، أو الثقافة، أو التراث، أو التاريخ، أو حتى إزاء موقف محدد من الدولة اليهودية، رغم ذلك، فـإ م يسعون إلى تكوين أمة يهودية عن طريق صناعة تاريخ خاص ا، واختلاق لغة مـن خلال إحيائها من جديد، فأصبحت القومية الإسرائيلية التي هي عبارة عن مجمع لغات وثقافات بمثابة الهوية الاندماجية العلمانية التي يصر عليها زعماء إسرائيل المتكـررون، إلا أ ا -وبحكم تكوينها التاريخي- لم تلبث أن تحولت إلى ثقافة أكثر عزلة وانعزالاً.

لقد ارتبطت العنصرية إذاً مع ظهور القومية وتناميها، وغالباً ما اندمجت مع السيطرة الأوروبية التي أعلنت نشوء القومية الرسمية، والسيطرة الاستعمارية عن طريـق تعمـيم السمو الموروث المولود في أفرادها، ونقل ذلك إلى الأجيال اللاحقة، فإذا كان اللوردات الإنجليز أسمى بطبيعتهم من الإنجليز العاديين الباقين، فإن ذلك لا يهم فالإنجليز العاديون لا يقلون سمواً بالنسبة للشعوب الأخرى المستعمرة، وقد ساعد على نشأة العنصرية ضـمن المنظور القومي ظهور البورجوازية ضمن الأرستقراطيين الذين حصروا ضمنهم المبادلات التجارية والرأسمالية. غير أن سياسات بناء الأمة القومية لم يقتصر على دور النخبة المثقفة ودور رجالات الأعمال فقط. وإنما ساعدت الدول الاستعمارية نفسها على بناء القومية في نفوس أبناء دولها، عن طريق تنمية الحماس القومي الشعبي الحقيقي، وعمليـات زرع منظمة للأيديولوجية القومية عبر وسائل الإعلام، ونظم التعليم، والقوانين الإدارية، وغير ذلك، مما جعل القومية حقيقـة أكثر من أي وقـت مضى.

رابعاً: إعادة اكتشاف معنى القومية:

وهكذا إذاً تبدو القومية كأ ا طبعت القرن العشرين بختمها، فلا عجب بعد ذلك أن يطلق عليه قرن تأجج الهويات القومية وصعودها، لقد كانت القومية بمثابة هاجس

العصر الذي يحضر في كيان كل دولة، ويجثم في مخيلة أي جماعة لا تني تبحـث عـن دولتها وفقاً لتميز قوميتها؛ لذلك فالدولة القومية أشبه ما تكون بوريثة الامبراطورية.

لقد حاول (آرنست غيلنر) أن يـ ع عن مفهوم القومية هالته القدسية التي تكونت حوله، ونشأت من خلال أسطورة التميز والرفعة، إذ يعتبر أن القومية لا تتعدى كو ا اختراعاً سياسياً، كما كان قد انتهى إلى ذلك (بندكت أندرسن) سـابقاً، فالعاطفـة القومية التي تثور دفاعاً عن انتهاك المبدأ القومي إنما تعبر عـن سياسـات التلاعـب الإدراكي بعقول الجماهير ومخيلا م؛ وهي لذلك جزءٌ من سياسات الهوية المتخيلة.[12]

ولكن هل تقتصر القومية فقط على الجماعات الممنوحة دولة؟ وبذلك لا تنشـأ القومية في ا تمعات العديمة الدولة، وعندها تكون فكرة الدولة سابقة علـى فكـرة القومية وليس العكس، فالوعي بضرورة وجود الدولة هو الذي يخلق القومية ويبرزها بعد أن كانت خفية وغير مدركة.

فالقومية كمفهوم الأمة ملتبس وعصي على التحديد، ويمكن اعتبـاره مرتبطـاً بالعصر الصناعي، إذ لم تنشأ القومية في العصر الزراعي، كما أ ا تـرتبط بعمليـات الاستعمار والامبريالية ونزعات التحرر من الاستعمار كما ذكرنا ذلك سـابقاً، إذ إن ظهور ا تمع الصناعي في أوروبا لم يكن إلا نتيجة للفتح الغربي للعالم على حد تعـبير (غلنر).[13] ولكن كيف يمكن تعريف القومية وفقاً لذلك طالما أ ا غير ذات نسب ديني أو عرقي؟ هنا تعرف القومية بأ ا الثقافة المشتركة الموروثة التي تعطي الأمل في تأسيس جماعة منسجمة، وإذا كان عدد القوميات الفعالة محدوداً على مستوى العالم كله، فإن القوميات الكامنة أكثر من أن تحصى أو تعد، وهكذا فالقومية تمر بمرحلة كمون قبـل بروزها إلى مرحلة العلن والفعالية، وهي رغم ذلك لا يمكن اعتبارها بمثابة إيقاظ قـوة قديمة كامنة سابقة، مع أ ا تطرح نفسها على هذه الصيغة، وإنما هي -في الواقع- ناتج أيديولوجي لاختراع مفكرين محمومين، وهي نتيجة شـكل جديـد مـن التنظـيم

[12] غيلنر، آرنست. **الأمم والقومية**، مرجع سابق، 1997.

[13] المرجع السابق، ص145-148.

الاجتماعي، قائم على إدماج داخلي عميق لثقافات رفيعة معتمدة على التعليم، وتحمل كل منها دولتها الخاصة ا، كما أ ا تستثمر بعض الثقافات الموجودة سـابقاً محولـة إياها في خدمة عملية بناء القومية.

وعلى قدر ما توجد ثقافات متعددة ومتنوعة في العالم بحكم التمايزات الثقافيـة المستمرة، على قدر ما تترشح القوميات للظهور والصعود؛ لتتماهى بعـد ذلـك في مفهوم الأمة الذي يمثل الصياغة الثقافية لمعنى الدولة السياسي بامتياز، فما يولّد الأمـم هو القومية، وليس العكس، فالقومية تستخدم تكاثر الثقافـات أو الثـروة الثقافيـة الموجودة سابقاً والموروثة تاريخياً، وتحولها -أحياناً- بصورة جذرية، كما تعمل علـى إحياء الثقافات الميتة، واختراع التقاليد، واستعادة النقاوات الأصلية المزينة تماماً بحيـث تبدو القومية في النهاية بمثابة الخليط الخلاّق، وبعد فترة الانتقال من الكمون إلى البروز، تكف الثقافات الرفيعة التي تبقى على قيد الحياة، عن أن تكون وسيلة وعلامة مميـزة لفئة مثقفة، إذ تصبح بدلاً عن ذلك وسيلة وشعاراً لأمة قومية.

يضرب الأنثربولوجي الشهير (آرنست غيلنر) أمثلة على ذلك بالإسـلام الـذي خصص له كتباً عدة،[14] إذ يعتبر أن الإسلام والعالم العربي نموذج واضح وجلي علـى فترة بزوغ القومية؛ ذلك بأن التاريخ الثقافي للعالم الإسلامي خلال القـرون الماضـية يثبت حصول عمليات إصلاح إسلامي مستمرة تتقدم وتتراجع، وهـي نـوع مـن البروتستانتية الإسلامية عن طريق تأكيدها الشديد على النصوص المقدسـة، والعـداء الراسخ لما يسميه (غلنر): السمسرة الروحية للوسطاء المحليين بين الإنسان والله؛ لذلك فهو يعتبر أن الإسلام يستحق وصف الإصلاح الدائم بسبب تحولاته الذاتية المتتابعة من أجل الإصلاح، وأحد تحولاته تلك صادف مجيء القومية العربية الحديثة، التي لا يمكن فصله عنها إلا بصعوبة عظيمة، فظهور الأمة، وانتصار حركة الإصلاح يبدوان جزأين من حركة واحدة، واستفادت الحركة القومية العربية من الـ عة التوحيدية الراسخة في

[14] غيلنر، أرنست. **ما بعد الحداثة، والعقل، والدين**، ترجمة معين الإمام، دمشق: دار المدى، 2001. وقد نشـر الكتاب للمرة الأولى بالإنكليزية عام 1992. وللمزيد حول سيرة ورؤية غيلنر يمكن مراجعة الحوار الذي أجراه جون ديفيز تحت عنوان "حوار مع أرنست غيلنر: الخروج من الهامش"، **التسامح**، العدد 3، (صيف 2003).

الإسلام، والثابتة في المجتمعات المسلمة عبر تأكيد صعودها بربط ذاتها بالإسلام، فحملت بذلك تراثاً عظيماً من جهاتٍ عدة.

أولها: توظيف اللغة العربية باعتبارها اللغة القومية، إضافة إلى تأجيج نزعة التحرر والجهاد من أجل التخلص من الاستعمار مما جرى توظيفه في النهاية في خانة القومية، وبذلك تمكنت القومية العربية عن طريق حملها للتراث الإسلامي من التحول إلى نزعة قوية ذات إرث عريق وثقافة رفيعة، الأمر الذي يضمن بقاءها واستمرارها.

فالقومية إذاً، كما الهوية، محض اختراع سياسي، ولكن إذا كانت القومية تقوم على نزعة أيديولوجية سياسية، فهل من الممكن أن يجري تعديلها كما يجري للكثير من الأيديولوجيات؟ إننا نستطيع أن نتوقع أن يجري تعديل للقومية؛ ذلك بأنها تنشأ وتصبح الحاجة إليها ملحة عندما تزداد الثغرة بين المجموعات السكانية المندمجة صناعياً، والممنوحة حق الانتخاب سياسياً واقتصادياً، وكلما ضاقت هذه الثغرة فإن الشعور بها وإدراكها لا يكون على مثل هذه الحدة التي تنشأ عندما تزداد الثغرة، ولكن ذلك يطرح سؤالاً أكثر راهنية، ويتعلق بإمكانية غياب القومية وزوالها، عندما تندمج المجتمعات في دورة اقتصادية وصناعية، تغيب عندها الفوارق بينها، كما يجري الآن في ظل العولمة، وإن كانت تنتج أنماطاً أخرى من التهميش، وعندها تصبح القومية مرتبطة بالثقافة التي نشأت من ضمنها، فالثقافات الشعبية والتقاليد الصغيرة لا تبقى على قيد الحياة إلا بصورة اصطناعية، حيث تبقى في التداول بفضل جمعيات حفظ اللغة والفنون الشعبية، في حين أن الثقافات الرفيعة تتقارب مع بعضها وتتداخل بوثوق كبير، لكن دون أن تلغى نهائياً، فكما أن الأمم لم تكن متشابهة في الفقر فهي لن تكون متشابهة في الرفاهية، كما يقول المثل الشهير، فالقومية سوف تكف عن أن تكون مشكلة، ولكنها ستستمر بالوجود، وتحاول التشبث بالبقاء، ولكن في شكل مخفف وأقل عنفاً على حد تعبير (غلنر).

وبنفس المعنى إذا كان مفهوم الهوية يعبر عن وهم لا وجود حقيقياً له، وإنما توجد استراتيجيات للهوية يتم توظيفها لخدمة هوية سياسية مصطنعة، وإذا كان عالم

التخيلات والرموز موظفاً -أيضاً- لخدمة هذه الهوية المركبة، فكيف يتم إذاً الحفاظ على التمايزات؟ أو كيف يمكن جعل التنوع والاختلاف قائماً وصحياً -أي دون خوف مرضي- في نفس الوقت؟ هنا يجيء دور ا تمعات في ابتكار دورٍ مفارق للحداثة، فالحداثة تجربة اجتماعية خاصة بمرحلة معينة وخصوصاً تجربة العولمة، إ ـا مرحلة موجهة نحو المستقبل، ومتصورة على أ ا ستكون على الأرجح مختلفة وأفضل إن أمكن من الحاضر والماضي.وإذا كان فوكو يعتبر أن الحداثة حالة قائمة، لامرحلة من مراحل التاريخ، فإن السؤال الذي يجب أن تطرحه ا تمعات على نفسها هو كيف نشأت الحداثة؟ وهل في الإمكان خلق نموذج خاص بالحداثة في كل مجتمع؟

إن البديل الذي يجب أن يطرح بدلاً من الانزواء والانغلاق، أو التماثل والتوحد، هو إعادة صياغة الفوارق، دون الحاجة إلى جعلها شرطاً مسبقاً، إذ إن هذا الإصرار يثير الريبة؛ لأنه يفتح الطريق أمام كافة أنواع القيود الذهنية والسياسية، فالخطاب الانغلاقي يحصر أكثر فأكثر ا تمعات التاريخية في تعريف جوهري لهويا ا، بإنكار حقها في الاستعارة وفي الاشتقاق الخلّاق، أي التغيير المحتمل عن طريق الابتكار المفارق للحداثة. لقد بات من الملح اليوم مواجهة التيار الانغلاقي بعقلية فلسفية حديثة تفرق بين نصيبي كل من: المحتمل والعام، مادام المشهد السياسي اليوم يخوض معركة الهوية. ولكن هل ارتبط تأجج الشعور بالهوية القومية مع ظهور مفهوم الأمة تاريخياً؟

إن علينا -بداية- أن نميز بين مفاهيم الأمة والدولة والقومية؛ ذلك بأنّ تعريف الأمة يختلط بالقومية ويلتبس ا، فالأمة ليست قديمة قدم التاريخ، حيث إن معناها الحديث لا يعود في القدم إلى أبعد من القرن الثامن عشر، ورغم ذلك فإن تطور الأمة التاريخي جعل التعاريف المقدمة، جميعها غير قادرة على الاستيفاء بالشروط التاريخية والسياسية والثقافية المنتجة لها، وإن كان تعريف (ستالين) هو الأكثر شهرة، الذي يرى فيه أن الأمة هي عبارة عن وحدة مستقرة، تطورت تاريخياً من اللغة والأرض والحياة والاقتصاد والتركيب السيكولوجي وتمظهرت فيما بعد في وحدة الثقافة. ويرى المؤرخ النمساوي الشهير (إريك هوبزباوم) أن هذا التعريف رغم شموليته التي يوحي ا يبدو نظرياً أكثر منه واقعياً، إلا إذا اعتبرنا أن جميع الكيانات التي تخرج عن إطار هذا التعريف هي مجرد

استثناءات، عندها يكاد يكون الاستثناء نفسه هو القاعدة وليس كما يقولون: إنه يأتي ليؤكد القاعدة لا أن ينفيها؛ لذلك فهو يربط تعريف الأمة بالوعي الإرادي لأفرادها المنتمين إليها، فخلق الأمة يعني إرادة الأمة بأن تكون أمة، فإذا أراد عدد كاف من سكان جزيرة (وايت) أن يكونوا أمة "وايتية"، ستوجد حتماً أمة "وايتية."[15]

وهذا ما يفرض علينا إعادة النظر في جميع التعاريف السابقة المقدمة، واتباع ج اللاأدرية موقفاً مبدئياً لدراسة حقل الأمة والقومية بشكل يمنعنا من تبني أي موقف قبلي لتشكيل الأمة، فالأمة ليست كياناً سياسياً أو اجتماعياً غير متغير، أو أ ا تنتمي حصراً إلى عصرٍ معين حديث تاريخياً، وإنما هي كيان اجتماعي فقط طالما أ ا ترتبط بنوع محدد من دولة إقليمية حديثة هي الدولة-الأمة، أما ال عة القومية التي تأخذ في بعض الأحيان شكل ثقافات موجودة سلفاً وتحولها إلى أمم، فال عة القومية تسبق الأمم، والأمم لا تصنع الدول والقوميات، بل العكس هو الصحيح، كما أن الوعي القومي الذي يوجد لدى أفراد الأمة، ينشأ على نحو غير متكافئ بين الفئات الاجتماعية وبين الأقاليم المختلفة التابعة للدولة، وهذا ما كان يتم تجاهله تماماً في الماضي، فهناك أمثلة كثيرة تؤكد أن الدولة هي التي سبقت الأمة، كما هي حال (تركمانستان)، و(أوزباكستان)، و(كازاخستان)، ودول أخرى في آسيا الوسطى صنعت من نفسها أمماً بإعادة كتابة تاريخها دون أن تكون ناتجة عن قومية قديمة دائمة.

لقد حاول (هوبزباوم) أن يدرس تطور ال عة القومية بين فترتين تاريخيتين محددتين،[16] بدءاً من 1870م وحتى 1918م والفترة الأخرى التي شهدت أوج ال عة القومية بين 1918م و1950م ثم يستخلص نتائجه وانطباعاته عن ال عة القومية في أواخر القرن العشرين، فيعتبر أن الأمم وال عة القومية لم تكن في الفترة الأولى تمثل مشكلات داخلية كبيرة، بالنسبة للكيانات السياسية التي وصلت إلى مرحلة الدول القومية مهما كانت هذه الدول متنافرة قومياً، وفق المعايير الحديثة، ذلك على الرغم من أ ا كانت مصدر إزعاج حاد للامبراطوريات اللاقومية، التي كانت غير قابلة للتصنيف تحت صفة

---

[15] هوبرباوم، اريك. **الأمم وال عة القومية**، ترجمة عدنان حسين، دمشق: دار المدى، 2000.

[16] هوبزباوم، اريك. **عصر النهايات القصوى**، ترجمة هشام الدجاني، دمشق: وزارة الثقافة، 1997.

متعددة القوميات. بل إن الـ عة القومية نفسها لم تكن جاهزة في التمثيل الشعبي السياسي، كما تكشف عن ذلك عبارة (ماسيمو دازيليو) في أثناء الثورة الإيطالية ضد الهيمنة النمساوية، عندما قال: (لقد صنعنا إيطاليا، والآن علينا أن نصنع الإيطاليين)، والأمر نفسه نجده لدى المحرر النهائي لبولندا (كولونال بيلسودسكي) في عبارته: (إن الدولة هي التي تصنع الأمة وليست الأمة، هي التي تصنع الدولة.)[17]

فإذا حاولنا دراسة العوامل التي تعزز نشوءالأمة القومية وتبلورها، كاللغة، والتاريخ، والثقافة فإن (هوبزباوم) يشكك -باستمرار- في قدر ا على إنشاء القومية بشكل منفرد ومعزول عن الدور السياسي لها، كما يجري تصوير ذلك في الأدبيات الغربية في اية القرن الثامن عشر، إذ يرى أن اللغة الأم التي يتعلمها الأطفال من الأمهات الأميات، ويتكلمو ا في الاستعمال اليومي، لم تكن -بأي شكلٍ من الأشكال- لغة قومية، فاللغات القومية هي -بشكلٍ شبه دائم- تراكيب شبه اصطناعية، وفي بعض الأحيان تكون لغة مبتكرة كالعبرية الحديثة، فاللغة القومية هي ابتكار قياسي مفصح، ومكون من عددٍ من اللغات المحكية التي يجري تخفيضها فيما بعد إلى لهجات، وتكون المشكلة الناجمة عادةً من كو ا عبارة عن تركيبة، هي اللغة التي يتم اختيارها كأساس لهذه اللغة المفصحة والمتجانسة، فاللغة كالقومية تصطنعها أو تبتكرها الدولة، فاللغات تزداد بازدياد الدول، وليس العكس.

وعندما بلغ التطور الأوروبي درجة معينة ظهرت الوحدات اللغوية والثقافية لشعوبٍ نضجت بصمت على مر القرون، أصبحت واعية لنفسها بوصفها قوة ذات مصير تاريخي، فصارت تطالب بالسيطرة على الدولة بوصفها أعلى أداة متاحة للسلطة، وتناضل لتقرير مصيرها الذاتي السياسي، فتأريخ ميلاد المشروع السياسي للأمة كما يرى (هوبزباوم) هو عام 1789م أي: عام الثورة الفرنسية ورفع شعار دولة واحدة فقط للأمة بكاملها، الذي يختصر المشروع القومي ومطالبه في نشأة الأمة وتشكيلها، إلا أن اللحظة التاريخية التي تحول فيها مفهوم الأمة إلى مبدأ القومية كانت في اية الحرب العالمية الأولى، الذي عنى بشكلٍ غير مقصود ا يار الامبراطوريات

17 هوبزباوم، اريك. **الأمم والـ عة القومية**، مرجع سابق، ص85.

الكبرى المتعددة القوميات في وسط أوروبا، وحدوث الثورة الروسية التي ظهرت لوصفها ثورة اجتماعية أكثر مما هي تقرير لمصير قومي، نشأ عندها ما يسمى بالمسألة القومية، لاسيما مع معاهدة (فرساي)، التي أعادت رسم الخارطة السياسية لأوروبا على أسس قومية، وأصبحت الدول الآن فوق الحد المتوسط بدلاً من كونها دولاً صغرى، وصارت "الشعوب المضطهدة في داخلها تدعى أقلياتٍ مضطهدة، " وكانت النتيجة المنطقية لمحاولة خلق قارة مقسمة بدقة إلى دول إقليمية متماسكة، كل واحدة كان يقطنها سكان منفصلون متجانسون لغوياً هي الترحيل الجماعي، أو الإبادة للأقليات، وهنا ظهر النزوع الإجرامي والعنصري للنزعة القومية، وازداد حضوره مع الحركات الفاشية واليمينية الأخرى التي عملت على استغلال النزعة القومية على أشدها، فخلفت وراءها كوارث بشرية تحتاج البشرية معها إلى قرون حتى تتعافى منها.

لكن السؤال كيف تأثرت مصائر النزعة القومية خارج المناطق الجغرافية التي ظهرت فيها في آسيا والبلدان الإسلامية؟ هنا يجيب (هوبزباوم) مرةً أخرى بأن إعادة الاكتشاف الثقافي للقوميات والحضارات من قبل هذه الشعوب هو الذي عزز النزوع القومي لديها، وحرضها للحصول على دول متحررة ذات تجانس قومي بحيث أصبحت الدولة - الأمة الهدف الذي تسعى جميع القوميات إلى تحقيقه واقعاً بعد أن داعب خيالها السياسي طويلاً، لاسيما أثناء فترة الاستعمار. أما الآن، وبعد أن هدأت الفورة القومية إلى حد كبير، وانحسر دور الدولة القومية وتقهقر فإن ذلك يرجح الاحتمال القائم بأن التاريخ والثقافة القومية لن يكونا بارزين، بمعنى أنهما سيمارسان أدواراً ثانوية، لكنهما لن يلعبا دوراً تحويلياً في حياة الشعوب والبلدان وسينحسر دور القومية لتكون مجرد طريقة لوصف هويات أناس يوصفون بأنهم إنكليز أو (فرنسيين)، ولكن من بين هويات أخرى يستعملونها لنفس الغرض، وهكذا ينتهي (هوبزباوم) إلى نتيجة معاكسة تماماً لما يروج له (هنتنغتون) في مقولته عن صدام الحضارات القائمة على أساس أن الصراع القائم هو بين الحضارات، على اعتبار أن هذه الحضارات هي هويات أو كيانات ثقافية.[18]

---

[18] هنتغنتون، صموئيل. **صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالم**، ترجمة: طلعت الشايب، القاهرة: دار سطور، 2000.

خامساً: نهاية الهوية القومية أم نهاية "الدولة-الأمة":

يستأثر الجدل النظري والفكري حول مصائر الهوية القوميـة أو الدولـة - الأمـة وتحولاتها، بمعظم النقاش داخل دوائر علم السياسة والباحثين في العلاقات الدولية المعاصرة، فمفهوم الدولة الذي طبع التطور السياسي لمعظم المجتمعات الغربية والعالمثالثيـة، ومنـه استمدت العلاقات الدولية مسماها يبدو اليوم موضع امتحان عسير واختلافٍ أيدولوجي وسياسي وفكري عميق، فمنذ معاهدة وستفاليا عام 1648 التي وضعت نهايـةً لحـرب الثلاثين عاماً بين فرنسا والنمسا، وجرى عندها تحديد نهائي وترسيم كلي للحدود بـين الدول، عندها أخذ يتبلور المفهوم الحديث للدولة من حيث هي تنظيم سياسي اجتماعي للأفراد القاطنين في بقعة جغرافية محددة، ومع بزوغ النزعات القومية في منتصف القـرن التاسع عشر وتحولها في القرن العشرين إلى نزعاتٍ مهيمنة، انتهت إلى نشوء دولٍ قومية في كل من ألمانيا وفرنسا كما ذكرنا، فإن المأزق الأيديولوجي والسياسي والاقتصادي الذي آلت إليه هذه الدول بعد الحرب العالمية الثانية، ومن ثمّ التحولات الديمغرافية من خـلال الهجرات الشرعية وغير الشرعية، دفع نخبها إلى التفكير من جديد في طبيعة تكوين الدولة القومية وآلية عملها، وهو ما يصار إلى التعبير عنه حالياً بنهاية الدولة القومية وبداية التفكير بالدولة الديمقراطية، أو دولة الحق والقانون.

إن (جاك باغنار) -على سبيل المثال- يؤكد على تاريخية مفهوم الدولة، فمـا دام هذا المفهوم نتاجاً تاريخياً فإن زواله -أيضاً- مربوط بالتحولات التاريخية والاجتماعية التي تعيشها المجتمعات، فالدولة بالنسبة إليه كانت نتاجاً تطويريـاً للسـلطة المتصـلة باجتماع ثلاثة ثوابت، هي: المأسسة الفعالة للسلطة، والمركزة الحقيقيـة الصـحيحة للإكراه، وتخصيص العوامل المضطلعة بمصير جماعي، وقد ارتبط تطور مفهوم الدولـة، أو بالأصح ولد من رحم النموذج الأوروبي، ثم عرف تطعيمات مختلفة من هنا وهناك، بحسب الخصوصيات الأصلية لكل مجتمع من المجتمعات؛ وهو لذلك يؤكد -بعكـس الكثيرين من الباحثين الغربيين- أن كل دولة تمتلك هوية تكوينيـة خاصـة ونظامـاً (D.N.A) نوعياً، حتى لو بقي الحد النوعي الجنسي للدولة معتمداً عموماً.[19]

---

[19] باغنار، جاك. **الدولة: مغامرة غير أكيدة**، ترجمة: نور الدين اللباد، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002.

بعد ذلك ظهرت الصيغة الحديثة للدولة التي تعممت دولياً عن طريق القوة في أوروبا خلال القرون الوسطى، وهناك تم ابتكار النموذج المعمم للدولة -الأمة، ويعود الفضل في إنجاز هذه الدولة إلى ارتقاء السيادة الداخلية للحاكم الذي فرض السلطة على رعاياه؛ لأنه قبل تنظيم الشؤون الخارجية والحرب والدفاع، ثم تنظيم المحاكم العليا للعدل والمالية. ومع سيادة الدولة -الأمة فرنسياً بصورة أولية جرى فرضها استعمارياً على مجتمعات لم تكن مهيأة للتكيف، حيث كان استقلالها طعماً غريباً عن تقاليدها وطرائق حياتها، وهنا نشأت مشاكلها الداخلية و الخارجية، فحدود هذه الدول رسمت اعتباطياً من قبل الدول الاستعمارية التي كانت مهمومة أكثر باسترجاع تجارتها، وبالإمساك بالنظام أكثر من احترام الهويات العرقية المتفسخة والمنقسمة بين سيادات دولية مختلفة، أما مشاكلها الداخلية فقد ابتدأت من تكويناتها الاثنية المتباينة والمتنافرة، ونخبها ذات المطامح المتفاوتة، بحيث بقيت الدولة- الأمة في العالم الثالث دولة رخوة غير مطبوعة بطابع قانوني أو مؤسسي، وانطبق عليها توصيف (ماكس فيبر) الدقيق بأن الدولة لم تعنِ سوى الاحتكار الشرعي لممارسة العنف ضد المجتمع.

إذا كان هذا الشق التاريخي هو الذي يسيطر على الكثير من الباحثين لدى النظر في تاريخ الدولة -الأمة فإن معرفة طبيعة ممارسة الدولة- الأمة لسلطتها ولسيادتها يكشف -أيضاً- عن خلل بنيوي عميق في طبيعة تركيبتها ويظهر ذلك جلياً عند ادعاء تحقيق المصلحة العامة في قراراتها السيادية، إذ تظهر المصلحة العامة عندها كأنها أشبه بالمعطف الأيديولوجي، الذي ترتديه الدولة مؤقتاً لإثبات سيادتها، وذلك كي تحتج عند اللزوم بداعي المصلحة العليا المتأصلة بدون جدوى لتسويغ أفعالها، ويتبقى دين الدولة بعد زوال الأزمة بوصفه ديناً ممارسة السلطة المحصنة.

وإذا استعرضنا الآن العوامل التي أسهمت في إضعاف الدولة - الأمة حديثاً، فإن أهم هذه العوامل يكمن في العولمة التي اختصرت دور الدولة وأفرغت نموذج المركزة السياسية والاقتصادية الذي كانت تفرضه الدولة، كما أن انحسار دور الدولة بوصفها، شخصية قانونية فاعلة ارتبط مع بروز القوى تحت القومية، والقوى العابرة للقومية كفاعلين جدد ومؤثرين باتجاه عملية الحسم في العلاقات الدولية، وبروز معايير أو قيم

جديدة مستحدثة في عملية التوازن أو الشراكة الدولية، ويضاف إلى ذلك دخول عوامل أخرى، مثل: امبراطوريات الشركات المتعددة الجنسيات، والمنظمات غير الحكومية، وظاهرة انتقال الأفراد بشكل هجرات شرعية وغير شرعية، كل ذلك وضع مفهوم الدولة ودورها في مهب الريح؛ مما دفع بعض الدول للرد على هذه التحديات بالاتجاه نحو التجمع بوصفه أفضل رد ملائم على اتساع الرهان والأزمة؛ لذلك أصبحت روابط الدول متعددة ومتنوعة في جميع القارات، فتشكلت (ALENA) التي ركزت على مصالح كندا، والولايات المتحدة، والمكسيك، وأيضاً الآسيان (ASEAN) التي ضمت بروناي، وأندونيسيا، وماليزيا، وسنغافورة، وتايلاند، وغيرها من التجمعات الإقليمية ذات المصالح المتعددة كالاتحاد الأوروبي.

لكن ظهور مثل هذه التجمعات الإقليمية لا يخفي حقيقة التحديات المصيرية التي باتت تقف أمام الدولة ودورها السياسي؛ ذلك بأن تحولات سياسية وجغرافية وأيديولوجية جديدة بدءاً من سقوط الاتحاد السوفيتي وما تلاه من تفككٍ لدول المنظومة الاشتراكية، وما تبع ذلك من انبعاث الهويات القومية، الذي أدى إلى ظهور دول جديدة على الساحة الدولية، التي حملت معها صراعاتها الكائنة في جذور تأسيسها، بحكم كون حدودها كانت -وما تزال- تمثل بؤراً مثيرة للتوتر باستمرار، يضاف إلى ذلك بروز دور خجول لمنظمة الأمم المتحدة بعد غيابها المستمر على مدى عقود، والذي فرضته ظروف الحرب الباردة، وقد ظهر هذا الدور بداية في حرب الخليج الثانية حينما حشدت الولايات المتحدة قوات حلفائها تحت اسم الأمم المتحدة، وكانت مهتمة في إصدار قانون عن مجلس الأمن يسمح بإخراج القوات العراقية من الكويت بداية، ويفرض العقوبات على العراق فيما بعد.لقد مكن هذا الغطاء الدولي الولايات المتحدة من ممارسة أهدافها تجاه النظام العراقي، وبدأ عندها يتصاعد ويبرز دور جديد للأمم المتحدة لطالما جرى تغييبه، بل واللعب فيه، حتى بدت الأمم المتحدة كأنما تلعب دور شاهد الزور على الشرعية الدولية، وتجلى ذلك عندما قام حلف (الناتو) بالضربات الجوية على (صربيا)؛ مما أثار أسئلة كثيرة عن دور الأمم المتحدة، وقامت موجة حادة من النقد للولايات المتحدة لعدم قيامها بالتنسيق مع دور الأمم المتحدة، وقد عد البعض

حينها أن ظهور مثل هذه الأسئلة يعد -بحد ذاته- تطوراً يدل على أن الأمـم المتحـدة أصبح يناط ا دور لا بد لها أن تلعبه، وإن تقاعست عنه، أو لم تتمكن من أدائه.

وهذا ما ساعد -أيضاً- على بروز مفهوم جديد للعلاقات الدولية يدور حـول المشكلات المثارة في إطار البيئة، ومحاولة حصر الخراب الناجم عن التقـدم الـتقني، والخوف من تبديد الثروات الزراعية والحيوانية الطبيعية، الأمـر الـذي اسـتدعى -باستمرار- عقد مؤتمرات ليست دولية فحسب، بل أطلق عليها كونية، ممـا يعكـس التزاماً معنوياً وأدبياً تجاه الدول جميعها ومسؤوليا ا في تفاقم هذه الأزمة البيئية. يضاف إلى ذلك سيادة مبدأ قانون السوق الذي هو قناع (الليبرالية)، حيـث أصـبح بمثابـة الطريق الوحيد، وغابت كل البدائل الاقتصادية التي تمتلك القدرة على المنافسة، وهذا فرض طرح تأثيرات العولمة اقتصادياً، واجتماعياً، وحتى سياسياً على دول الأطراف أو الجنوب التي غالباً ما تكون ضمن خانة الإقصاء والتهميش، وتتلقى التأثيرات السـلبية لكل التحولات والتغيرات العالمية والدولية.

إن كل ذلك فرض حقيقة جديدة تتعلق بالطريقة التي تدار ا الأزمـات الدوليـة، وهذا ما فسح ا ال للأمم المتحدة لكي تمارس أدواراً غالباً ما تم تغييبـها أو ميشـها، وأصبحت تلعب الآن دوراً رئيساً على الساحة، بل ويطلب منها الحضور على مسـرح العمليات في كل مكان تقريباً (يوغوسلافيا، والصومال، والعراق) ولكن حظهـا مـن النجاح جاء متبايناً، سواء في أزمة (كوسوفو) أو في (تيمور الشرقية)، أو الحرب الدولية على الإرهاب، ثم الأزمة العراقية، وغير ذلك، ومهما يكن مقياس النجاح والإخفاق فإن كل الأحداث أو الأزمات التي حدثت في العقد السابق تكشف قراء ا عـن حـدوث منعطف جديد في أسلوب إدارة الأمن الدولي، فبدلاً من النظام القائم على مصفوفة من الدول المتساوية في السيادة، يطرح الآن نظام بديل يقوم على حق ا تمع الدولي -وربما واجبه- في التدخل حيثما يوجد انتهاك. متعمد للحقوق الأساسية للجماعات البشرية، حتى ولو كانت السلطة القائمة هي المسؤولة عن هذا الانتهاك، من ناحية أخرى يبـدو العالم مهتماً أيضاً بمطاردة المسؤولين عن الإبادة، وعن الانتهاكات الأخـرى للحقـوق

الإنسانية وتقديمهم إلى المحاكمة (إنشاء المحكمة الجزائية الدولية بموجب اتفاقية روما لعام 1998). و ـذه الطريقة يتجدد الأمل في وضع الأساس لنظام عالمي محوره القانون.[20]

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه، وهو: هل معنى ذلك أننا بصدد مولد نظـام دولي جديد وحقيقي هذه المرة؟ قد تكون النوايا حسنة في ذلك، إلا أن العقبات الـتي تواجـه تحقق ذلك تكاد تتغلب على القراءة المتفائلة للأحداث الدولية، وأولى هذه العقبات هـي النظر إلى التجاوز أو الخرق الذي مارسته الولايات المتحدة بحر ـا علـى العـراق دون الحصول على قرار دولي من الأمم المتحدة.

مهما يكن فالدول القومية أصبحت إذاً تتخبط تحت وطأة تناقضا ا الداخلية، لا سيما قوى الظل المتمثلة في التنظيمات الخفية أو السرية التي تخترق ا تمعـات مـن داخلها، وتحاول وضع يدها على مراكز العصب الحساسة في أجهزة صنع القرار، مثل: عصابات المافيا، أو القوى الأجنبية المتدخلة في الشؤون الداخلية للدول، يضـاف إلى ذلك دور الجماعات الخفية من المضاربين التي أصبحت تتلاعب بالاقتصاديات الوطنية، وأصبح بمقدورهم اتخاذ قرارات تؤدي إلى بناء ثروات الأمم أو هدمها؛ ولذلك أطلقت الصحافة الإنكليزية عليها لقب: (الأولاد الذهبيون) (Golden boys). يضـاف إلى ذلك -أيضاً- أن الدول قد أصبحت معرضة بشكل متزايد لضغوط خارجيـة أكثـر تنوعاً وأشد وطأة، لكن ذلك لا يعني أن الدولة قد تحولت إلى أداة بالية، أو إلى فاعلٍ مصيره الفناء، على حد تعبير (ميرل)؛ ذلك بأن قدرة الدول القومية على البقـاء، لا تفسرها عوامل تتعلق بالعقلانية النظرية، بقدر ما تفسرها عوامل تاريخيـة وثقافيـة، فتصاعد دور الهجرة التي راكمت دور التحولات الديمغرافية، وفرض تغيرات سـكانية أصبحت بمثابة فاعل رئيسي في العلاقات بين الدول التي تعززت مع تطور التقنية وبروز الثورة الاتصالية؛ ولذلك تبقى القيم النظرية عاملاً يمارس ضغطاً معنوياً -باسـتمرار- على الدول، لا سيما التزامها بقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، ومساعداً لبروز قـيم عالمية جديدة، إلا أن ما يعيق ذلك ويمنعه هو التلاعب الدولي المستمر ـذه المفـاهيم

---

[20] ميرل، مارسيل. **العلاقات الدولية المعاصرة حساب ختامي**، ترجمة حسن نافعة، القـاهرة: دار العـالم الثالـث، 1999.

على طريقة الكيل بمكيالين في تطبيق هذه القيم؛ مما يجعل الحلم الكامن في تحقيق ديمقراطية العلاقات الدولية نوعاً من السراب لا سيما أن المفاوضين الاجتماعيين الذين لا يمثلون الحكومة ويمثلون ما يسمى المجتمع المدني، لم يمتلكوا بعد الشرعية القانونية في ممارسة قدرٍ من النفوذ الفعلي، ويبقى دورهم نظرياً أكثر مما هو قابل للتحقق عملياً، وبذلك تبقى الدولة هي الحجر الرئيسي الذي يعول عليه في الانتقال منه إلى تحقيق ديمقراطية العلاقات الدولية، فهيئات المجتمع المدني وممثلوه عليهم أن لا ينسوا -باستمرار- إنهم رعايا دول قبل أن يكونوا مواطنين عالميين، وأن الدول ما تزال ركناً أساسياً لا يمكن الاستغناء عنه لانتظام العلاقات الدولية.

يمكن القول إذاً إن سؤال الهوية يبدو اليوم أكثر راهنية وحضوراً مع تزايد وتيرة العولمة بتجلياتها الاقتصادية، والإعلامية، والمالية، وحتى الأمنية، وهو ما يطرح تحدياً حقيقاً على المجتمعات العالمية عموماً، والعربية والإسلامية خصوصاً؛ لأن نسبة إسهامها في حركية العولمة وتدفقاتها هي الأقل، من ثَم هي الأكثر عرضة لانعكاسات العولمة وآثارها السلبية؛ ولذلك يبدو من الضروري اليوم دراسة مفهوم الهوية وفق نظرة ورؤية جديدة، تنفتح باتجاه المستقبل أكثر من انغلاقها على الماضي، وهو ما يوجهنا قدماً باتجاه بلورة رؤية جديدة لمفهوم الهوية في إطار المجتمعات الإسلامية.

أسس الحكم الشرعي

في التصويـــر والتجسيـــم

عبد الحميد أحمد أبو سليمان*

القضية:

واجهت قضية إشكالية الفنون في الفكر الإسلامي المعاصر حين كنت أميناً عاماً للندوة العالمية للشباب الإسلامي، ونظمت الندوة لقاءها العالمي الثالث سنة 1976 م، وكانت قضية الإعلام هي الموضوع الثقافي لذلك اللقاء.

وبالطبع كان موضوع التصوير الذي يعد الأداة الأولى والأهم للإعلام يبرز في قضية ذلك اللقاء بوصفه أحد أهم إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر التي تواجه المشاركين، خاصة وأن اللقاء يعقد في مدينة الرياض؛ حيث إن الموقف الشرعي من الموضوع عند العلماء لم يستقر على جادة أصولية واضحة في الأمر؛ مما يسمح بتباين شديد في الرأي يصل عند بعض العلماء إلى مستوى الإشكال العقيدي.

وإشكالية الموقف عند العلماء في موضوع الفنون، ولاسيما التصوير على وجه الخصوص، ترجع إلى بعض نصوص السنة في النهي على العهد النبوي عن التصوير والنحت (التماثيل).

وموقف العلماء في هذا الشأن يتمثل بشكل عام في وجهات نظر ثلاثة، هي:

1- تحريم التصوير والنحت لما ورد من ظاهر الأحاديث النبوية بهذا الصدد.

2- إباحة التصوير والنحت جلباً للنفع ودرءاً للضرر.

3- إباحة التصوير الضوئي فقط على أنه حبس للضوء.

---

* دكتوراه في العلاقات الدولية، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي darmanar@maktoob.com

والموقف الأول يتجه إلى التحريم لالتزامه ظاهر نص السنة النبوية، والتزامه مفهوم سد الذرائع الدينية، ودفع أية شبهة وثنية مما أشارت إليه الأحاديث على عهد النبوة لما كان عليه حال العرب الوثنيين من عباد الأصنام.

والموقف الثاني، فإنه وإن حاول ملاحظة رعاية المصالح التي تتعلق بالحياة المعاصرة ودرء الأضرار التي تنجم عن تحريم التصوير والنحت (التجسيم) في ظروف الحياة المعاصرة وحاجا ا، إلا أن ذلك التبرير يظل عند كثير من الناس والعلماء الملتزمين بحرفية النصوص يحيك في نفوسهم ويثير الحرج فيها، ويحول القضية من قضية لها اعتبارا ا الحياتية والعملية إلى قضية أصولية نظرية من قضايا تعارض العقل والنقل، وضرورة الالتزام بتقديم النص على رؤى العقل، وما يتبع ذلك من إشكالات معاني الحاجة والضرورة، وغيرها من الاعتبارات العقيدية والفقهية والنظرية، التي تضيع معها القضية الأصلية إلى أمور وقضايا لا يدركها كثير من الناس، ولا يلقون لها بالاً، ويجعل العلماء في واد وجمهور الناس وواقع ممارسا م في واد آخر.

أما الموقف الثالث وهو استثناء التصوير الضوئي من إشكالية التصوير والنحت، على أنه ليس من التصوير الذي عنته الأحاديث النبوية، ولكنه حبس للضوء، ولذلك فإن هذا الموقف وإن نحت حلاً لإشكال التصوير الضوئي، لكنه يبدو لكثيرين حلاً غير مقنع، وهو على أي حال جاء حلاً متأخراً لأكثر من قرن من الزمان منذ أن نشأ التصوير الضوئي وانتشر استعماله في كل مناحي الحياة، فقد جاء وقد أبدعت التقنية الحديثة لوناً آخر من ألوان التصوير والرسم وهو الرسم والتصوير الإلكتروني؛ والذي يعطي إمكانيات فنية وتعبيرية قد لا يسهل توفيرها بالتصوير الضوئي، و هي تقنية تنبئ عن استعمال مستقبلي واسع لها في كثير من مناحي الحياة العلمية والتعليمية والإعلامية والترويحية.

أساس الإشكال:

وقد أمعنت النظر في الأمر، ووجدت أن الإشكال في هذه القضية والتخبط الآنف الذكر في مواقف العلماء، إنما يعود إلى إشكالات أساسية تتعلق بالتعليم والنظر

الشرعي في مؤسسات الأمة التعليمية في العصور المتأخرة بشكل عام، والتي إذا لم يتم مواجهتها بإصلاح مناهج التعليم، والنظر الشرعي، وإعادة رسم خارطتها فإن الفكر الإسلامي لن يتمكن من مواجهة إشكال التصوير وسواه من قضايا الفكر وتطورات الحياة المعاصرة، ولا من التعامل الفعال المستمر معها ومع ظروف الحياة المعاصرة وإمكانا ا وتحديا ا.

الإشكال الذي يمثله ويرمز إليه التصوير والنحت في الفكر الإسلامي المعاصر يعود في جذوره إلى طرق إعداد كوادر التعليم الديني بشكل خاص، وإعداد الإنسان المسلم الديني والمدني وثقافته بشكل عام، وإذا كان القرآن الكريم هو الرسالة الخاتمة إلى الإنسان على الأرض، فإ ا بالضرورة تكون في جوهرها رسالة عقيدة ومبادئ وقيم ومفاهيم تجعلها صالحة لكل إنسان عبر الزمان والمكان، وذلك على عكس جوهر السنة النبوية وكثير من نصوصها؛ لأن جلها يتعلق بتطبيق المبادئ والقيم والمفاهيم القرآنية في واقع زماني ومكاني بعينة هو عهد النبي ﷺ في جزيرة العرب، وتجاه بني قومه من العرب في واقع إمكانا م وأساليب معيشتهم وما درجوا عليه من عادا م وتقاليدهم؛ وذلك لإقامة الحجة على الإنسان بإمكانية إقامة الحياة الخيـرة المبنية على أسس رسالة الإسلام في الحق والعدل والتكافل والسلام، وحتى يقدم نموذج التطبيق النبوي الأسوةَ الحسنة، وحكمة الدروس والعبر في كيفية تطبيق المبادئ والقيم والمفاهيم السامية، وتحقيق مقاصدها في واقع حياة البشر، وهذا يعني أن التطبيقات وما يتعلق با من توجيهات ونصوص محددة لا بد أن تكون في جملتها زمانية مكانية تتعلق بتطبيق مبادئ ومفاهيم لا زمانية ولا مكانية، وتكون قابلة للتطبيق الزماني المكاني بصور وتفاصيل مختلفة من زمان لآخر، ومن مكان لآخر، ومن حال لآخر، وبأشكال واجتهادات وترتيبات مختلفة يمليها حال الزمان والمكان.

فإذا جاءت ثقافة المثقفين والمدنيين من رجال العلم والمعرفة في ميادين الحياة المختلفة خالية من الثقافة الدينية الأساسية في المقاصد والمبادئ والقيم والمفاهيم التي تتعلق بميادين علومهم ودراسا م من جهة؛ وإذا جاءت ثقافة رجال القانون والشريعة والعقيدة الإسلامية (العلماء) خالية من دراسات أحوال العصر وإمكاناته ومتطلباته

وتحدياته، وما طرأ على حياة الأمة عبر عصور التاريخ، وأحوال الحضارة والعمران؛ مما يستوجب التجديد والاجتهاد الفكري في التطبيقات لتحقيق مقاصد الدين والشريعة؛ أي إذا كانت ثقافة كوادر كل فريق من الفريقين وإعدادهم أحادية تخلو إحداها من المقاصد والقيم والغايات التي يجب أن تلتزمها في فكرها وتدابيرها، وتخلو الأخرى من فهم العصر وإمكاناته ومتطلباته وتحدياته وتطوراته وسبل التعامل معه، فلا غرابة إذا أصاب العجز الفكري كلا الفريقين، وأصبح كل فريق في الحقيقة -وبغض النظر عن الدعاوى الفارغة الجوفاء- على غير منهج علمي حضاري فعـال، يخبطون جميعاً من الناحية الفكرية والعلمية خبط عشواء؛ كل فريق منهم على خلاف وصراع مع الفريق الآخر؛ وفكر كلا الفريقين مصدر إحباط وحيرة وتخلف للأمة، ولا غرابة أيضاً أن يتحول مثقفو الأمة على مختلف ألوا م واختصاصا م إلى سدنة للجمود والمحاكاة، وسدنة للعجز والتخلف في الأمة.

وأقرب تصوير لعلاقة هذه الكوادر الدينية والمدنية في واقع عالم الأمة الإسلامية اليوم -على ما هي عليه من جمود وعجز- هو حال الممثلين وحال جمهور المسرح؛ فالجمهور يشاهد التمثيلية والممثلين، وقد يجد فيما يقدمونه مادةً وقصصاً وعروضاً مسلية وممتعة، ولكن ما يقدمه الممثلون للجمهور في خاتمة المطاف ليس إلا قصصاً وقضايا لا تتعلق بخاصة حال المشاهد، والمشاهد ليس طرفاً فيما يقدمه الممثلون على المسرح، وسوف ينصرف المشاهد عما دار على خشبة المسرح بمجرد انصرافه من صالة العرض، حاله في ذلك حال تحصيل كثير من الطلاب في البلاد المتخلفة حين ينصرفون من مقاعد الدراسة، وحاله أيضاً يشبه حقيقةً حال تأثر كثير من الناس في واقع حيا م بخطب كثير من الوعاظ، ومثله فائدة الأمة من جعجعة جل الساسة والقادة والإداريين بخطط الإصلاح والتطوير التي على مر العقود والقرون لم تفد الأمة، ولم تحرك موات الأمة ولا طاقة الفعل الكامنة فيها.

أســاس الحــل:

وأساس حل هذا الإشكال الفكري المنهجي يكمن في وجوب استعادة وحدة فكر الأمة وحدِته المعرفية الإسلامية، ووحدة مصادره في النص والعقل والكون والوقائع؛ بحيث تصبح كوادر العمل والإنتاج والعطاء الفكري الحياتي في الأمة في كل جانب، وفي كل مجال من مجالات الحياة تصدر عن بصيرة دينية عقيدية قيمية سليمة، وعلى بصيرة علمية إبداعية تقنية فاعلة، كما تصبح كوادر الفكر الديني العقيدي والفقهي القانوني على علم ودراية وخبرة بأحوال العصر وإمكاناته وحاجاته وتحدياته؛ لتصبح كوادره قادرة على إعطاء دليل القدرة والعمل العقيدي والقيمي الأخلاقي، وإحداث النقلات اللازمة لتطبيقات العقائد والمبادئ والقيم والمفاهيم عبر الزمان والمكان، بكل ما يمكن أن توفره عقيدة الرسالة الربانية ومبادئها وقيمها ومفاهيمها وأخلاقيا ا للإنسان من صلاح وقدرة عمرانية حضارية؛ مما يؤهل الأمة للقيادة والريادة وحمل الأمانة الاستخلافية.

وبذه المعرفة الموحدة والمنهج الفعال تؤهل كوادر الأمة المثقفة بشقيها الديني المبصر (العقيدي والفقهي) والمدني المنتج (العلمي التقني) لأن تصبح قادرة على التعامل مع الواقع وإمكاناته وتحدياته، وقادرة على إدراك الزمان والمكان في النصوص، ولاسيما نصوص السنة النبوية المتعلقة بتطبيق مبادئ الرسالة ومفاهيمها على عهد الرسالة في الجزيرة العربية، وتن يلها بحكمة وإحكام على واقع العصر في أبعاد الزمان والمكان؛ لتحقيق مقاصد الشريعة، وتمكين قيمها ومبادئها ومفاهيمها في واقع حياة الأمة وحضارة الإنسان.

الأصل الشرعي الحياتي الإباحة:

وإشكالية الخلاف بشأن التصوير والنحت لو أدركنا فعلاً بعد الزمان والمكان فيهما لما كان هناك - فيما أرى- إشكال أصلاً؛ لأن القضية التي تشير إليها نصوص السنة النبوية تختلف في موضوعها واستعمالا ا وآثارها عن القضية التي نواجهها في عصرنا الحاضر.

والذي سبب في قضية التصوير هذا الخلط وهذا الإشكال هو أن قضية الزمان والمكان ليست في بؤرة فكر المثقفين المسلمين على جانبي المعرفة الدينية الفقهية القانونية والعلمية الحياتية التقنية.

فالمشترك اللفظي في هذه القضية وهو كلمة "التصوير" أو كلمة "التماثيل" وهي كلمات تختلف في دلالتها على عصر الرسالة عنها في عصرنا الحاضر، وإن عدم إدراك هذا الفرق هو السبب الأساس في التخبط والتخليط الفكري بشأ ا لأكثر من قرن من الزمان عند التصدي لهذه القضية، وهذا السبب هو نفس السبب في كثير من إشكالات قضايا الفكر الإسلامي المعاصر التي تماثلها؛ وذلك لغياب وحدة المعرفة الإسلامية، ووحدة مصادرها، وقصور مناهج الفكر فيها، ومن ذلك غياب بعد الزمان والمكان عملياً في واقع الفكر الإسلامي المعاصر، والذي تسبب وما يزال يتسبب في كثير من الأحيان في عجز الفكر المسلم، وفي عدم قدرة الأمة على الاستفادة في كثير من الأحيان من هدي الرسالة وإصلاح شئون الأمة على مستوى العصر ومعارفه وإمكاناته وتحدياته.

لتوضيح المقصود وتبسيطه فإنني أضرب مثلا بلفظ "السيارة". فقد ورد لفظ "السيارة" في القرآن الكريم بمعنى قوافل التجارة والسفر والتنقل بين البلاد، ونحن اليوم نطلق في كثير من البلاد العربية لفظ السيارة على العربات الآلية التي تمثل أهم وسائل النقل والحركة في كافة مناشط الحياة داخل المدن وخارجها (Motor car)

ولندرك مغالطات التشابه والاشتراك اللفظي بتأثير الزمان والمكان فإن من البدهيات أنه لا يصح أن نفهم ولا أن نفسر لفظ "السيارة" الذي ورد في القرآن الكريم على أنه عربات النقل الآلية الحديثة (Motor car) ـرد الاشتراك في لفظ السيارة، فشتان بين هذه وتلك.

وهذا اللون من الخلط هو الذي نقع فيه حين نتحدث عن "التصوير (المسطح أو ا ـسم بالرسم أو الضوء أوبالتقنيات الإلكترونية أو سواها) في عصرنا" في قراءتنا لنصوص الأحاديث النبوية؛ لأننا حين نتحدث عن "التصوير المسطح" أو "التصوير

ا سم" في عصرنا فنحن لا نتحدث عن "التصوير" أو "النحت" الذي وردت الإشارة إليه في نصوص السنة النبوية على العهد النبوي.

فالصورة المرسومة أو ا سمة (الأصنام) على العهد النبوي وقبله وبعده لأمد طويل لم يكن لها من هدف ولا غاية إلا الناحية الدينية فقط.

ولذلك فإن الرسول ﷺ حين وضعت الصورة في مواضع لا تسمح بالغرض الديني لم يأبه رسول الله ﷺ با ولا بأمرها، وكذلك لم يأبه رسول الله ﷺ بالصورة ا سمة (عروسة أطفال) حين صنعت لعبة لتسلية الأطفال.

ولا يختلف مسلمان في رفض الصورة لأغراض دينية بكل أشكالها مجسمة وغير مجسمة، وتحريمها لديهم، ولا يخالط خيال أحد منهم شيء من هذا؛ لأن عقائدهم لا تستدعيها، ولا تخدم هدفاً نافعاً عندهم في دينهم.

والصورة التي يدور حولها التخليط والخلاف في هذا العصر ليست الصورة لأغراض دينية، ولكن هي الصورة في أشكالها المختلفة لأغراض علمية وتعليمية وإعلامية وترويحية، وهي صور وأغراض -إذا كان لدينا أي قدر من الوعي على الزمان والمكان- نعلم أ ا لا تتعلق بالأغراض الدينية، ولا بالأحاديث النبوية، ولا بالأغراض التي توختها الأحاديث النبوية على عهد الرسالة، وبذلك فإنه لا معنى لاستدعاء تلك النصوص وتلك التوجهات بشكل حرفي لغوي في هذا العصر، ولمناسبة أغراض التصوير في هذا العصر.

القضية التي يجب أن نستدعيها هو الجوهر والغاية والمقصد، وهل استخدامات الصورة المسطحة أو ا سمة في الأغراض العلمية والتعليمية والإعلامية والترويحية مفيد أم غير مفيد، وهل هي ضرورية ومفيدة، في إطار العصر وإمكاناته وحاجاته وتحدياته، أم لا.

وأي عاقل على وعي بأحوال أمته وأحوال عصره وحاجاته وتحدياته يعلم أن هذه الاستعمالات نافعة وضرورية، وأن أمته قصرت وما تزال في الإفادة من خوض غمار العلوم والتقنيات وتطويرها والاستفادة الصحيحة منها، ومن ذلك استعمالات التصوير

وسواها من تقنيات العصر وإمكاناته العلمية، مما أضر بالأمة أشد الضرر، وجعلها بجمودها وسلبيتها وروحها الاستهلاكية البحتة في مؤخرة الأمم؛ تعاني من ضعفها العلمي والتقني في مواجهة الأمم الأخرى الطامعة القادرة.

الصور التي نتحدث عنها في عصرنا لا علاقة لها بالصور التي تحدثت عنها السنة النبوية، والمطلوب هو مزيد من القدرة على استخدامها الاستخدام المفيد، وليس الخلط والتخبط في شأن أصل التعامل معها بسبب المنهج الفكري اللفظي التقليدي أحادي المعرفة والنظر.

كل ما علينا أن نسهم به، خاصة من الناحية التربوية بالدرجة الأولى، هو دفع الأضرار من أي استخدامات سلبية وضارة لهذه الوسائل ولسواها من الوسائل والأدوات والتقنيات التي تستلزمها الحياة المعاصرة وحاجات الإنسان المعاصر؛ لأن التصوير مثله مثل كل شيء آخر سلاح ذو حدين، علينا أن نعي كيف نستخدمه دون أن نؤذي أنفسنا، مثله في ذلك مثل السكين في اليد لذبح خروف حلالاً، أو لقتل إنسان ظلماً وعدواناً.

هذا الرأي أبديته في لقاء الندوة المشار إليها في صدر هذه المقالة، وضمنته وصايا اللقاء، ولم يجد الرأي في حوارات اللقاء أي اعتراض أو رفض، وأظنني اليوم كما ظننت بالأمس، ومن خلال تجارب عديدة في مجالات كثيرة، أن هذا الرأي صواب في القصد والمنهج.

حلاله حلال:

وأهمية هذا الرأي والمنهج الذي سبق بحثه لا يقف عند أمر الصورة، ولكنه يمتد إلى كثير من ا الات والأدوات، وبالتالي إلى كافة الفنون أيضاً، وجوهره أن ما كان نافعاً ومفيداً للإنسان فلن تحرمه الشريعة ولن تمنعه، إلا حين يصبح خبيثاً ضاراً، لذلك فإن علينا أن نعمل المنهج العلمي الشمولي الصحيح لمعرفة وجه الحقيقة فيما نتناوله من قضايا العصر، لا أن ننظر بأحادية معرفية ومنهجية قاصرة تقصر بنا عن إدراك الجوهر

وما يلحق به من تداعيات الزمان والمكان؛ لننتهي بمنهج قاصر إلى تشابات لفظية مضللة، وإلى إحباط الأمة والإضرار با وتعويق مسير ا.

وما زلت أذكر من حديث الإمام الداعية الشيخ محمد الغزالي يرحمه الله وهو يعلق على أمر مختلف وجوه الفنون، ومنها الغناء الذي يشتد الخلاف عادة حوله أكثر من غيره، ولعله ذكر ذلك أيضاً في أحد كتبه فقال " الفنون حلالها حلال وحرامها حرام " يعني ضرورة النظر إلى مآلها وأثرها، هل هو نافع أم ضار؟ وعدم الوقوف عند مظاهر الألفاظ بعيداً عن المقصد في الزمان والمكان، فذلك ما يقرر حِـل أي مفردةٍ منها أو تحريمها.

فالصور والرسوم وبقية الفنون مثل سواها من مناشط الحياة وجمالا ا، ما كان منها لأمر نافع يعين الأمة بوجه من الوجوه، أو يبعث فيها المعاني الطيبة والمشاعر الجميلة في النفوس، ويروح عنها الترويح البريء فهي حلال، وما كان منها لأمر خبيث أو ضار، ويدعو إلى ارتكاب المحرمات، ويدعو إلى العقائد الضالة والشهوات المنكرة؛ فهو حرام؛ ولذلك فإن تخيلات صور الغيبيات والأنبياء والرسل إلى جانب محاذيرها الدينية التي قد تؤدي إليها أدبيات بعض الأديان؛ حيث تدنس صور كثير من الأنبياء والرسل، وكذلك حال بعض أدبيات المناهضين للأديان، الهادفة إلى تدنيس صور بعض هؤلاء الأنبياء والرسل في أفلام هابطة، إنما تمثل في حقيقتها حرباً على الأديان، كل ذلك مما لا يزال يؤكد في حال هذه الأمم والأديان أضرار التصوير والنحت لأغراض دينية مما يغلّظ حرمة مثل هذا اللون من الصور والتصوير الديني عامة، وللأنبياء والرسل خاصة، ويدعونا إلى الزهد فيه والابتعاد عنه، فلا يرجى منه نفع، ولا يخشى منه إلا الضرر.

وعلى شاكلة التصوير يجب أن ينظر إلى كل الفنون، ما كان منه نافعاً وباعثاً على معاني السمو والجمال في النفوس، ولا يوصف بأنه هابط أو ماجن أو منحط، ولا يدعو في رأي الأمة وقادة العلم والفكر فيها إلى انحطاط السلوك والأخلاق، ولا يحض على الرذائل، ولا يؤدي إلى ضرر بالأمة ومصالحها؛ فهو حلال ومطلوب، على أساس

التعامل مع جوهر الأمور في سياقا ا الصحيحة، وهو جوهر المقصد الصحيح للدين والشريعة.

وهذا كله يعود بنا إلى ما بدأنا به وهو ضرورة العمل على إصلاح واقع منهج المعرفة الإسلامية، وتحقيق وحدة مصادرها، وإصلاح التعليم الديني والمدني على أساسها، وبذلك يحسن إعداد كوادر الأمة في كل مناحي الحياة؛ لتؤدي دورها في خطاب الأمة، وتفعيل طاقا ا على هدي الإسلام في كل زمان ومكان، وعلينا أن نتيقن أنه بدون صفاء العقائد وسمو القيم والمبادئ وسلامة الفكر وصلاح المنهج وشموليته يكون الإصلاح وتفعيل طاقات الإنسان المسلم ضرباً من الخيال ولهاثاً نحو السراب.

نسأل الله التوفيق والسداد والرشاد

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

عروض مختصرة

إعداد مكتب المعهد في الأردن

1. **تاريخ الحضارة،** علي شريعتي، ترجمة وتحقيق: حسين نصيري وحسين علي شعيب، دار الأمير للثقافة والعلوم، 2005م، 520 صفحة.

هذا الكتاب مقاربة لتاريخ الحضارة التي هي عبارة عن مرحلة فكرية وروحية متعالية للإنسان أو المجتمع. ويمكن أن نفهم هذه الحضارة من خلال طريقة التفكير والعقيدة والثقافة ودرجة الإحساس وبعد النظر في الكون والضمير الاجتماعي ونسبة المعرفة الذاتية والإحساس بالمسؤولية والهدف، وكذلك الفكرة والمعرفة السياسية للأفراد حتى لو كانت الحياة المادية والتكنولوجية في مستوى غير مطلوب.

2. **فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي: الثقافة والدولة،** عبد الحسين شعبان، بيروت: دار النهار للنشر، ط1، 2005م، 197 صفحة.

تدور الفكرة الأساسية في هذا الكتاب حول التسامح في الفكر العربي-الإسلامي "الدولة والثقافة"، فيطل على الغرب وفكرة التسامح خصوصاً بعد أحداث 11 أيلول (سبتمبر) 2001، وتأثيراته السلبية وانعكاساتها الخطيرة على حال حقوق الإنسان في العالم أجمع، وتناول جذور فكرة التسامح عبر فلسفة التنوير، كأساس للمقارنة والاسترشاد حين نبحث الفكرة في الإسلام ومقابلها في حياتنا المعاصرة، وتوقف عند الأمم المتحدة وفكرة التسامح وإعلان اليونسكو والتسامح، وبحث في إشكاليات ومعنى التسامح على المستوى الدولي، وتوقف عند السيرة المحمدية بتقديم نماذج من التراث والمعاصرة، وبحث في أصول التسامح عند النبي محمد ﷺ وتم التعرض لموقفين متناقضين للفكر العربي-الإسلامي المعاصر من التسامح وفي الأخير درس "الخطاب العربي-الإسلامي" المعاصر بشأن التسامح.

3. **الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان،** حسن الصفار، المركز الثقافي العرب، ط1، 2005م، 191 صفحة.

يبدي هذا الكتاب بعض التأملات في النقد الذاتي لموقف خطابنا الإسلامي المعاصر من قضايا حقوق الإنسان، ويتعرض لبعض الأفكار الأولية لتحفيز الاهتمام بهذه القضية في الوسط الديني، وعلى مستوى جمهور الأمة، فسيطرة الاستبداد السياسي على الأمة سمح بتقديم الإسلام كغطاء لأبشع ممارسات القمع، ومصادرة الحريات، وانتهاك الحقوق في حقب طويلة من تاريخ الأمة. والأسوأ من ذلك ما فرخه ذلك الاستبداد من ثقافة تبريريه، إذ سادت تلك الثقافة التبريرية بلونيها الديني والأدبي، مدعومة بقوة الخلافة وإمكانات السلطة، مع القمع الصارم للرأي الآخر والفكر التنويري. وبذلك تعطلت مفاعيل النصوص الدينية الواضحة الداعية إلى العدل والإحسان، واحترام إرادة الشعور، ورعاية حقوق الإنسان، حيث تم تجاهلها أو تأويلها بما لا يتنافى مع واقع الاستبداد وممارسات الظلم.

4. **حوار في المعمار الكوني،** عماد الدين خليل، بيروت: دار ابن كثير، ط1، 2005م، 168صفحة.

يعرض هذا الكتاب لجملة من القضايا المعاصرة والملحة في الفكر والحياة. وتتحرك بحوثه ومقالاته على مستويين، يتمثّل أولهما في تأكيد الموقف الإسلامي في عدد من التجارب والخبرات، ويتمثّل ثانيهما في نقد معطيات الفكر الغربي وإسقاطاته المضلّلة على الحياة، والتأشير على مظان افته وتناقضه، والخلوص إلى أن الموقف الإسلامي من قضايا الحياة والوجود، ومغزى التجربة البشرية في العالم، هو الموقف الوحيد القابل للاستمرار، والذي ينطوي على توازنه وشموليته وموضوعيته.

5. **المفاهيم عن المسلمين: الدين والوحي،** بولس الخوري، بيروت: المتكتبة الولسية، ط1، 2005، 290 صفحة.

يقتصر هذا البحث على مفهوم الدين والحق، أي مفهوم الدين ومفهوم الوحي المتلازمين. ويقتصر أيضاً -في هذا المجال- على عرض النظرة الإسلامية إلى الأديان،

المخالفة للدين الحق. ففي نصوص المسلمين -قبل ظهور الإسلام- خالف أهل الكتاب -من يهود ونصارى- ما أتاهم من وحي، لكون اليهود حرفوا توراتهم، وكون النصارى حرفوا إنجيلهم. ومن جهتهم، أخذ عبدة الأصنام بالشرك -أي بعبادة ما اعتقدوا أنها آلهة- واستعمل المسيحيون والمسلمون في مجادلاتهم الدينية، من القرن الثامن حتى القرن الثاني عشر ميلادي، مفاهيم فلسفية ولاهوتية، في موضوع الدين الحق -أي الدين والوحي- وفي عقيدتي التثليث والاتحاد المسيحيتين. ومن الطبيعي أن قام كل من الفريقين بتحديد هذه المفاهيم وفقاً لعقيدته الدينية ونظريته اللاهوتية.

6. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، 2005م، 320 صفحة.

يفتتح المؤلف هذا الكتاب بتساؤل مفاده: هل للأمة المسلمة جوابها الخاص عن أسئلة زمانها إذا يعتبر أن لكل زمان أسئلته التي تخصه، ومن واجب كل أمة أن تجيب على هذه الأسئلة. وهي لا تكون أمة بحق حتى ترتقي بالجواب إلى رتبة الاستقلال فيه. ويصل الدكتور إلى اعتبار أن روح الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان تتجلى في حقيقتين اثنتين؛ الأولى: الإيمان، والثانية: التخلق. والدخول في عمق هاتين الحقيقتين بمختلف جوانبهما، يظهر الحق الإسلامي في الاختلاف الفلسفي، باعتباره تكراراً بحق كل أمة من جوانب مختلفة. ويظهر الجواب الإسلامي خصوصاً آراءه في مبدأ الاختلاف، فالإسلام يقر بالاختلاف، وتبنى الخصائص الاختلافية الإسلامية على مبدأين أساسيين هما: الأول مبدأ اختلاف الآيات الممثلة في اختلاف الآيات الكونية، والثاني مبدأ اختلاف الناس أو اختلاف الأمم.

7. **التمكين الحضاري في المنظور القرآني:دراسة معرفية (ابستمولوجية)**، عبد الله محمد الأمين النعيم، السودان:جامعة الجزيرة، معهد إسلام المعرفة، ط1، 2004، 342 **صفحة.**

هذا الكتاب هو الأول في سلسلة الرسائل الجامعية، التي يصدرها معهد إسلام المعرفة، ويتألف من ثلاثة أبواب ومقدمة وخاتمة. ناقش الباحث في الباب الأول

مفاهيم التمكين والحضارة والإبستمولوجيا، وناقش في الباب الثاني أسباب الـتمكين وفصلها في الإيمان والعمل الصالح، وتحدث في الباب الثالث عن أهـداف الـتمكين ووسائله الثقافية والمؤسسية والتنظيمية والدعوية والجهادية والاقتصادية. أما الخاتمة فقد تحدث فيها عن النموذج التطبيقي للتمكين والواقع الإسلامي.

8. **اختلاط الرواة الثقات: دراسة تطبيقية على رواة الكتب الستة،** عبد الجبار سعيد، الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2005، 544 صفحة.

أصل الكتاب أطروحة دكتوراه للمؤلف، وقد جـاءت في بـابين :الأول حـول (الاختلاط والمختلطون) وفيه ثلاثة فصول: الاختلاط ورواية المختلط، والرواة المختلطون، والرواة الذين لم يثبت اختلاطهم وفق مفهوم الاختلاط الذي اعتمده الباحث. أما الباب الثاني: ففيه عرض لنماذج من روايات المختلطين، و دراسة تطبيقية في فصـلين: الأول حول الرواة الذين ميزت مرويا م، والثاني: الرواة الذين لم تميز. ووضع الباحث ملحقين أحدهما بأسماء المختلطين الضعفاء والآخر في المختلطين المتأخرين.

9. **مدخل إلى تأصيل العلوم التربوية،** عبد الوهاب سر الختم أحمد، السـودان: جامعة الجزيرة، معهد إسلام المعرفة، ط1، 2004، 173 صفحة.

الكتاب هو الأول ضمن سلسلة المنهجية الإسلامية، التي يصدرها "معهد إسـلام المعرفة"، وقد تحدث فيه المؤلف عن مفهوم التأصيل وأهميته ومحاوره ومنهجيته، كمـا تحدث عن تأصيل فلسفة التربية، وعـن فلسـفة التربيـة الإسـلامية، ومناهجهـا ومجالا ا،كما عرض لنموذج التأصيل في علم النفس، وتأصـيل علـم الاجتمـاع التربوي، وتأصيل الإدارة التربوية، والمناهج، وطرق التدريس، والتقـويم والقيـاس، وتعليم الكبار. وقد رأى المؤلف أن عملية التأصيل عملية قديمة، حمل لواءها كثيرون، عد منهم ا ددين الأوائل في القرون الخمسة الأولى: عمر بن عبد العزيـز، والإمـام الشافعي، وأبي الحسن الأشعري، وأبي بكر الباقلاني، والإمام الغزالي.

10. **خطابنا الإسلامي في عصر العولمة،** يوسف القرضاوي، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2004، 202 صفحة.

يتحدث المؤلف في هذا الكتاب عن الخطاب الديني في عصر العولمة، موضحاً المقصود بهذا الخطاب، وإمكانية تجديد هذا الخطاب، كما تحدث عن منهج الخطاب الديني كما رسمه القرآن، مبيناً معالم المنهج المطلوب للدعوة للخطاب الديني، وقد حدد خصائص الخطاب الإسلامي في عصر العولمة، مبيناً أنه يؤمن بالله ولا يكفر بالإنسان، ويؤمن بالوحي ولا يغيب العقل، ويدعو إلى الروحانية ولا يهمل المادة، ويعنى بالعبادات الشعائرية ولا يغفل القيم الأخلاقية، ويدعو إلى الاعتزاز بالعقيدة، وإلى إشاعة التسامح والحب، ويغري بالمثال ولا يتجاهل الواقع، بالإضافة الى عدد من الخصائص الأخرى، وقد أكد المؤلف على تبنيه لخط الوسطية والاعتدال، ودعا إلى تجديد الخطاب الديني، محذراً من الانصياع للرغبة الأمريكية في التجديد، مطالباً بتجديد الخطاب الديني اليهودي، والخطاب الديني المسيحي.

11. **خطاب التجديد الإسلامي: الأزمنة والأسئلة،** أنور أبو طه وآخرون، دمشق: دار الفكر، ط1، 2004، 310 صفحة.

يتألف هذا الكتاب من مجموعة من الأبحاث والدراسات شارك فيها عدد من المؤلفين، وتدور حول عدة محاور: المحور الأول: خطاب التجديد، والثاني في نقد الخطاب التجديدي، أما الثالث: فرصد تاريخي للخطاب التجديدي وحركة التجديد، أما المحور الرابع :فجاء حول التراث والتجديد، دراسات نقدية.

12. **الضروري في علم أصول الفقه،** عبد اللطيف الهميم، عمان: دار عمار، ط1، 2005، 483 ص.

يرى المؤلف أن التجديد في أصول الفقه هو مشروعه في هذا الكتاب، وذلك من أجل تأسيس جديد لثقافة إسلامية جديدة تبرز الإسلام الحقيقي. وهذه الثقافة مقصد شرعي معلل بغاياته الاجتهادية. وقد جاء الكتاب في عدد من المقدمات وتسعة أقسام

وخاتمتين، وقد تحدث في مقدماته عن الاجتهاد وحداثة العصر، وثوابت التجدد ومداخله، وعلم أصول الفقه قديماً وحديثاً، أما موضوعات الأقسام فهي علم علل غايات الشريعة، والاجتهاد، والقواعد الفقهية، والشريعة، والفقه والفتوى، والحدود، والأدلة ودلالاتها، والدلالة اللغوية، والخلاف. أما الخاتمة الأولى فتحدث فيها المؤلف عن الضروري من رسالة الضروري، وجاءت الثانية بعنوان رسالة في الطريق الى أصول فقه واقعي.

13. **تناقضات الحداثة** في **مصر،** أحمد زايد، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2005م، 200 صفحة.

يعالج الكاتب في موضوع الحداثة، ويثير عددًا من التساؤلات عن ذلك النمط الحداثي السائد في مصر، وكيف تشكل، وكيف تعاملنا مع التراث بوصفه الموروث الذي نواجه به الحداثة، وهل هناك تشابه حداثي بين مصر ومركز تشكل الحداثة في الغرب. ويصل الكاتب إلى قناعة بأن الحداثة التي تشكلت في عالمنا العربي، لم تتشكل على جذر حداثي خاص بنا، بل نما وترعرع في الغرب. ويتحدث عن عولمة الحداثة التي ساهمت في تفكيك الثقافات الوطنية، وفي النهاية يحاول الكاتب من خلال كل تلك الأسئلة أن يكتشف طريقًا نحو فهم الحياة الاجتماعية التي نعيشها، ومحاولة نقد المشروع الحداثي نحو تجاوزه في سعينا إلى مجتمع جديد.

14. في **فقه الحضارة العربية الإسلامية: طريق النهضة: جدول أعمال الأمة،** رفيق حبيب، القاهرة: دار الشروق، ط1، 2005م، 225 صفحة.

يحاول الكاتب تذكير جميع فئات الأمة بأن ما حققته الأمة في تاريخها الطويل، يعد إنجازًا كبيرًا أسهم في تغيير تاريخ البشرية إلى الأفضل، وأننا يجب علينا أن نلتمس كل طريق لإعادة ذلك البناء والنهوض الحضاري. ولذا فإن جهد كل جمهور الأمة هو العماد الأساسي لتحقيق النهوض. ويأتي في المقام الأول دور النخب الثقافية والفكرية، في توجيه ذلك النهوض من خلال حركات الإصلاح والتغيير، التي تختار

وتحدد للأمة منهج التغيير المناسب للعصر الذي تعيش فيه. ويرى الكاتب أن زمن العولمة والمعلومات يتيح كثيرًا من المفردات والظروف التي تعطي ميزة نسبية للحضارة الإسلامية، مما يعني أن أدوات هذا العصر يمكن أن تستفيد الأمة منها لخدمة القيم العليا في الحضارة الإسلامية.

15. **هل يمكن تطبيق الشريعة؟** جمال البنا، القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ط1، 2005، 80 صفحة.

هذا الكتاب يضم خمسة فصول، يرى فيه الكاتب أن تطبيق الشريعة الإسلامية يقود إلى نتائج تتناقض مع أهداف من يدافعون عنها. ويرى فيه أن هناك عقبات ومحاذير لتطبيق الشريعة منها: عدم تهيؤ المجتمع لتقبل الشريعة الآن لفقده الثقة في كافة التيارات ومن بينها التيار الديني، وكذلك الخوف من الدولة الإسلامية والدعوة إلى دولة علمانية، وكذلك وجود أقليات غير مسلمة. ويعرض الكاتب لتأثيرات متبادلة ما بين الشريعة والعقيدة، ويؤكد على أن العقيدة هي الأصل والشريعة هي الفرع. كما يؤكد الكاتب أن هناك أمر هام يجب العناية به قبل تطبيق الشريعة، وهو تعميق العقيدة في نفوس الناس، وحثهم على تفعيل الدور الحضاري للإسلام، ويؤكد أن طبيعة الشريعة لا تتعدى العدل أو المصلحة.

16. التقرير الإستراتيجي الخليجي 2004-2005، مجموعة من الباحثين، مركز الخليج للدراسات- دار الخليج للصحافة والطباعة والنشر، ط1، 2005، 318 صفحة.

يقدم التقرير الإستراتيجي الخليجي تحليلاً للمستجدات والتفاعلات داخل منطقة الخليج العربي من خلال رصد مؤشرات التعاون والتوتر والعولمة والعنف والتعاون الإقليمي في كل دول الخليج. وأشار التقرير إلى أن معظم البرلمانات الخليجية تعاني من عدم الفعالية، لأنها جاءت منحة من النظام، ويؤكد أن تطوير المجالس لتكون برلمانات بالمعنى الحقيقي يعني تغيير الدساتير والقوانين وفلسفة الحكم. إن التطورات التي شهدها

الخليج عام 2004 أكدت ضرورة أن يكون أمن الخليج مسؤولية دول الخليج وحدها من خلال تصور لنظام أمني مشترك بين دوله، مع ضرورة وضع إطار لعلاقات إقليمية مثلى مع القوتين الخليجيتين الأخريين إيران والعراق.

17. **إعجاز الكلمة في القرآن الكريم: وجه غير مسبوق في إعجاز الكلمة المفردة**، حسام البيطار، عمان: المؤلف، 2005، 331صفحة.

تحاول هذه الدراسة الاجتهاد بالكشف عن بعض أسرار الكلمة القرآنية المفردة، مبيناً أن كُل كلمة من كلمات اللغة القرآنية ليست تعبيراً عن وضعٍ أو حاجةٍ وَحَسْب بل هي نبع من العلوم والمعارف، وتحملُ أسراراً هي في حاجةٍ دائمةٍ إلى مَنْ يبحث عنها ويستخرجها. يحاول الكتاب أن يثبت بأن أصل اللغة ثنائي، وأن الكلمة في اللغة ترتد إلى حرفين، يحملان معنى مجرداً، تشترك فيه جميع الكلمات التي تشْتَق منهما. وأن عكس حرفي الكلمة يعطي معنى مقابلاً، ويرى أن اللغة العربية هي أصل كل اللغات. ويحتوي هذا الكتاب معجمين: أولهما: "معجم الأصل الثنائي للغة"، ويضم المعاني المجردة للأصول الثنائية للغة، وثانيهما: "معجم للقرآن الكريم"، يتضمن جميع كلمات القرآن الكريم ومعاني هذه الكلمات، مع ذكر أصلها الثلاثي والثنائي، ومعنى هذا الأصل.

18. *Countdown to Crisis: The Coming Nuclear Showdown with Iran.* Kenneth R. Timmerman، Crown Publishing Group، 2005، 400 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **العد التنازلي للأزمة: المواجهة النووية القادمة مع إيران.** يدور الكتاب حول البرامج النووي السري الذي تقوم به إيران -أكثر البلدان تهديداً لأمريكا. استطاع المؤلف الحصول على معلوماته مستنداً بوثائق سرية من المخابرات والحكومة الأمريكية، ومعلومات من مسئولين ومنشقين إيرانيين.

19. *Living Islam out Loud: American Muslim Women Speak.* Saleemah Abdul-Ghafur (ed.)، Beacon Press، 2005، 224 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **ممارسة الإسلام علناً: النساء الأمريكيات المسلمات يتحدثن.** الكتاب عبارة عن مجموعة من المقالات حول مسيرة المسلمات الأمريكيات في الولايات المتحدة. ويصف الكتاب الطريق الذي شقته هؤلاء النسوة لتشكيل الهوية لأنفسهن وللأجيال القادمة. وهؤلاء النساء تحدثن عن الحجاب، والعلاقات، والروحانيات، والتحرير ومواضيع أخرى.

20. *Empires of the Word: A Language History of the World.* Nicholas Ostler، Harer Collins Publishers، 2005، 615 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **إمبراطوريات الكلمات: تاريخ اللغة في العالم.** إن تاريخ العالم في الخمس آلاف سنة الماضية هو في الأساس تاريخ لغتها، وبالرغم من ذلك فإن تاريخ أعظم اللغات في العالم لم تحظى باهتمام. ولكن هذا الكتاب هو الأول من نوعه في جمع هذا التاريخ بمختلف أنواعه؛ ويتمثل ذلك في الابتكارات المذهلة في التربية والحضارة والدبلوماسية التي قام بها المتحدثون باللغة السومرية وحتى خلفائهم في الشرق الأوسط، إلى اللغة العربية الحالية، والمرونة الخارقة للغة الصينية بالرغم من عشرين قرناً من الغزو، وتطور اللغة السانسكريتية من شمال الهند إلى جاوا واليابان، والصراعات التي أدت إلى مولد اللغات الأوروبية الحديثة، وإلى الانتشار العالمي للغة الإنجليزية.

21. *Divided by God: America's Church-State Problem and What We Should do About It.* Noah Feldman, Farrar, Straus and Giroux, 2005, 320 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **منقسم دينياً: معضلة أمريكا بين الكنيسة والدولة وما يجب عمله تجاهها.** يحاول المؤلف إيجاد حل لمشكلة أمريكا القديمة قدم تاريخها، ألا وهي مشكلة الدين والدولة. واليوم، أكثر من أي وقت مضى، أصبح المجتمع الأمريكي مجتمعاً متنوعاً، ففيه المسلم والهندوسي والبوذي والكاثوليكي والبروتستانتي واليهودي. ولكن بالرغم من ذلك فإن المسيحيين المتمسكين أصبحوا أكثر وجوداً سياسياً

وحضارياً. يقترح المؤلف حلاً مناسباً لهذه الكارثة الحالية، حلاً يحترم الاختلافات الدينية، وفي الوقت نفسه يحترم الإيمان الراسخ بعدم دمج الدين مع الدولة.

22. *Return to Greatness*. Alan Wolfe, New Jersey: Princeton University Press, 2005, 224 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه بالعربية: **عودوا إلى العظمة: كيف فقد الأمريكيون شعورهم بالهدف وما المطلوب فعله لاسترجاعه.** والمؤلف أستاذ العلوم السياسية بجامعة بوستن الأمريكية. الكتاب أحد الكتب التي سعت منذ 9/11 لبحث قضية الهوية الأميركية وهدف أميركا كشعب ودولة وأمة، حيث يرى المؤلف أن اقتصاديات السوق غير قادرة على حل مشاكل ا تمع. ومع أن الحل عنده هو مؤسسات"ا تمع المدني"، لكنه وجد بعد أحداث سبتمبر أن ا تمع المدني الأميركي ساذج وغير موحد وغير قادر على تقديم حلول جادة في مجالات رئيسية كالأمن القومي وإعادة توزيع الثروات، ولذلك يعترف بصعوبة العثور على طريق ثالث. ويعتقد المؤلف بأن تدهور الأوضاع في العراق سوف يؤدي إلى عودة التوجهات الانعزالية داخل أوساط المحافظين، وإعطاء الليبراليين الطاقة التي فقدوها كي يسعوا بدورهم لإعادة بناء العظمة الأميركية، وهي مهمة لن تكون سهلة.

إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان

لابن قيم الجَوزية[1]

أبي الفداء سامي التوني[2]

ينتمي كتاب "إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان" لابن قيم الجَوزية إلى ما يعرف في التراث الإسلامي باسم: "الطب الروحاني"[3]، ويعرفونه بأنه: "العِلْم بكمالات القُلُوب وآفَاتِها وأمراضِها وأدوائِها، وبكيفية حِفظ صِحتِها واعتِدالِها"[4]، فيهتم بعلاج النفس وما يعتريها من أمراض وآفات، وما يصاحبها من عيوب ونقائص، وما يصدر عنها من أفعال وانفعالات غير سوية، ويكون ذلك بأدوية بعيدة عن الأدوية الحسية التي يعالج بها البدن، ويحدد القَدر المَحمود منها والقَدر المَذموم.[5]

ولابن القيم اهتمام خاص بهذا العلم، وقد ساعده على التميز فيه أنه كان طبيبًا فجمع بين طب البدن وطب الروح إلى جانب علمه العريض بالكتاب والسنة وبكافة فروع الشريعة الإسلامية.

---

[1] هو: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، الزرعِي، الدمشقي، شمس الدين، أبو عبد الله، المعروف بابن قَيم الجَوزية (وبابن القيم) (691هـ/1292م–751هـ/1350م): محدث (حافظ)، فقيه، أصولي، لُغوي، أديب،... تتلمذ بشيخ الإسلام ابن تيمِية، وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه، وسجِن معه، وعذب وأُهِين بسببه. له من المؤلفات الكثير، منها: «**زاد المعاد** في **هدي خير العباد**»، «**إعلام الموقعين**»، «**حادي الأرواح** إلى **بلاد الأفراح**» (في وصف الجنة)، «**مدارج السالكين**» (في علم السلوك)، «**الطرق الحُكْمِية** في **السياسة الشرعية**»،... وللشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد: «**ابن قيم الجوزية: حياته، آثاره، موارده**»، «**التقريب لفقه ابن القيم**»، «**الحدود والتعزيرات عند ابن القيم**»،...

[2] *samy_amz@hotmail.com*

[3] بضم الراء، منسوب إلى "الروح".

[4] الجرجاني: **التعريفات**، ص 80 (ط: بغداد)، المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ص 478.

[5] راجع بحثنا عن كتاب "الطب الروحاني" لأبي الفرج ابن الجوزي في هذا الباب.

وقد عالج ابن القيم في "إغاثة اللهفان"[6] ما يعتري "القلب"[7] من أمراض (معنوية)، وشرح أعراض ذلك وسبلَ علاجه، وأفاض الحديث في مداخل الشيطان إلى القلوب وسبل مكافحته، وقد حدد في مقدمته ما يدور حوله الكتاب بأنه:

"أمراض القلوب وأدوائها، وما يعرِض لها من وساوس الشياطين أدائها، وما تثمر تلك الوساوس من الأعمال، وما يكتسب القلب بعدها من الأحوال؛ فإن العمل السيئ مصدره عن فَساد قَصد القلب، ثم يعرض للقلب مِن فَساد العمل قسوة فَيزداد مرضاً على مرضِهِ حتى يموت ويبقى لا حياة فيه ولا نور له، وكل ذلك من انفعاله بوسوسة الشيطان وركونه إلى عدوه الذي لا يفلح إلا من جاهره بالعصيان." ثم قال: "أردت أن أقيد ذلك في هذا الكتاب لأستذكره معترفاً فيه لله بالفضل والإحسان، ولينتفع به من نظَر فيه داعياً لمؤلفه بالمغفرة والرحمة والرضوان".[8]

يتألف "إغاثة اللهفان" من ثلاثة عشر باباً، تمثل الأبواب الاثنا عشر الأولى توطئة للباب الأخير الذي يمثل لب الكتاب والغاية منه.[9]

افتتح ابن القيم أبوابه بانقسام القلوب إلى: صحيح وسقيم وميت، فالقلب الميت "قلب لا حياة فيه لا يعرف ربه ولا يعبده بأمره وبما يحبه ويرضاه، بل هو واقف مع شهواته ولذاته ولو كان فيها سخط ربه وغضبه، فهو لا يبالي إذ فاز بشهوته وحظه رضِي ربه أم سخِطَ، فهو متعبد لغير الله: حبا وخوفاً ورجاء ورضاً وسخطاً وتعظيماً وذُلاً".[10]
ويكون مرض القلب بخروجه عن اعتداله الطبيعي، وذلك لفَسادٍ يعرض له -كما

[6] نوجه عناية القارئ الكريم إلى أن لابن القيم كتاباً آخر بعنوان مشابه مع اختلاف الموضوع تماماً، هو كتاب: "**إغاثة اللهفان** في **طلاق الغضبان**".

[7] يعبر في الكتاب والسنة والتراث الإسلامي كثيراً بالقلب، ولا يراد به ذلك العضو العضلي المسؤول عن ضخ الدم إلى الجسم، وإنما يراد به الأحاسيس الباطنة والعواطف في مقابل المدركات الذهنية. انظر في بيان دلالة مصطلح (العقل) في التراث الإسلامي: الزبيدي، **إتحاف السادة المتقين** 201/7، 210، 301 ، 346، 350

[8] 10/1

[9] شغل هذا الباب 708 صفحة من مجموع صفحات نص الكتاب وهي 821 صفحة، أي حوالي 86.24 % - وفق طبعة دار الكتب العلمية.

[10] **إغاثة اللهفان**، 13/1 : 14 (دار الكتب العلمية)

يقول ابن القيم-، إذ مرض القلب إما بجهل أو غي، فالجهل شفاؤه العلم والهُدى، والغي مرض شفاؤه الرشد. ومن ثم تحدث عن حقيقة مرض القلب، ثم تحدث عن العلاج، فذكر انقسام أدوية أمراض القلب إلى قسمين: طبيعية وشرعية الأولى علاج بالأدوية الطبيعية كالتشفي أو صرف أسباب الهَم... إلى غير ذلك، والشرعية تكون بالأدوية الإيمانية، فحياة القلب وإشراقه لا تكون إلا بأن يكون مدركاً للحق مريداً له مؤثراً له على غيره، والقرآن الكريم متضمن لأدوية القلب وعلاجه من جميع أمراضه.

وقد عقَد ابن القيم الباب العاشر لعلامات مرض القلب وصحته فالقلب المريض يتعذر عليه القيام بما خلِق له من معرفة الله تعالى ومحبته والشوق إلى لقائه والإنابة إليه وإيثار ذلك على كل شهوة.[11]

وفَصل في الباب الحادي عشر[12] الحديث عن علاج مرض القلب من استيلاء النفس (الأمارة بالسوء) عليه إذ "سائر أمراض القلب إنما تنشأ من جانب النفْس، فالمواد الفاسدة كلها إليها تنصب ثم تنبعث منها إلى الأعضاء وأول ما تنال القلب"، وساق في غضون ذلك قول أحد العارفين:

"انتهى سفَر الطالِبين إلى الظفر بأنفسهم."[13]

وقال: "وقد اتفق السالكون إلى الله -على اختلاف طُرقهم وتباين سلوكهم- على أن النفس قاطعة بين القلب وبين الوصول إلى الرب، وأنه لا يدخل عليه سبحانه ولا يوصل إليه إلا بعد إماتتها وتركها بمخالفتها والظفر بها". ثم بحثَ: هل النفس واحدة ذات ثلاثة أوصاف (النفس المطمئنة، والنفس الأمارة بالسوء، والنفس اللوامة)، أم للعبد ثلاثة أنفس؟ ثم أفاض في علاج القلب من النفس اللوامة بأمرين محاسبتها ومخالفتها.[14]

أما الباب الثاني عشر فعقَده ابن القيم لعلاج مرض القلب بالشيطان[15] وذلك

[11] 1 / 81 : 88 .
[12] 1 / 89 : 106 .
[13] 1 / 90.
[14] 1 / 97 : 106.
[15] 1 / 107 : 119.

بأمرين: بالاستعاذة بالله (بالاعتصام به، واللجوء إليه)، وبالإعراض عن الجاهلين.

حتى إذا فرغ من ذلك أفضى إلى الباب الثالث عشر[16] والذي خصه بـ (مكايد الشيطان التي يكيد بها ابن آدم) ذكر فيه نحو عشرين مسلكاً من مسالك الشيطان في التلبيس على البشر لإفساد قلوبهم وصرفهم عن طاعة ربهم، منها أنه يورده الموارد التي يخيل إليه أن فيها منفعته ثم يتخلى عنه ويسلمه ويقف شامتاً به[17]، ومنها تخويفه من جند الشيطان وأوليائه فلا يجاهدهم ولا يأمرهم بمعروف أو ينهاهم عن منكر، ومنها شطحات الصوفية بدعوى الكشف، والانقطاع عن الناس بدعوى العزلة، والوسواس في الطهارة والصلاة، والفتنة بالقبور (بالتبرك بها، والصلاة عندها، واتخاذها عيداً)[18]، واتخاذ الأنصاب والأزلام، وسماع الغناء والملاهي بالآلات المُحرمة[19]، واتخاذ المُحلـل (في النكاح)[20]، والأخذ بالحِيل[21] -وأطال فيه الحديث جداً-، والعِشق (أو ما يسمى "عِشق الصور"[22]).

وقد جاء حديثه مطولاً في مبحث الغناء وسماع الملاهي حيث أجمل ذلك وفصله؛ أجمل الحكم الشرعي بقوله:

"... فليعلَم أن الدف والشبابة[23] والغناء إذا اجتمعت فاستماع ذلك حرام عند أئمة المذاهب وغيرهم من علماء المسلمين، ولم يثبت عن أحد -ممن يعتد بقولـه في الإجماع والاختلاف- أنه أباح هذا السماع، والخِلاف المنقول عن بعض أصـحاب الشافعي إنما نقِلَ في الشبابة منفردة والدف منفرداً، فمن لا يحصل أو لا يتأمل ربمـا اعتقد خلافاً بين الشافعيين في هذا السماع الجامع هذه الملاهي وذلك وهم بين مـن

---

[16] 1/120: 431، 2/3: 399.

[17] 1/127: 129.

[18] العيد: ما يعتاد مجيئه وقصده، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: "لا تتخذوا قبرى عيداً".

[19] 1/252: 299.

[20] 1/299: 374.

[21] 1/374: 431، 2/3: 112.

[22] عشق الصور يعبرون به عن التعلق الشديد بحب امرأة أو رجل -أمرد مثلاً- لجماله وحسن صورته.

[23] الشبابة: آلة موسيقية.

الصائر إليه تنادي عليه أدلة الشرع والعقل، مع أنه ليس كل خلاف يستروح إليه ويعتمد عليه ..."[24] وفَصل الأمر فذكر خطَر السماع على القلب، وأدلةَ تحريمه من السنة حيث ساق اثني عشر حديثا في ذلك[25]، وأقوالَ العلماء في تحريمه، وأسماءه في الشرع.

كما أفاض في الحديث عن خطر العشق على القلب وصده عن ذِكر الله وعن الصلاة، وأن أصل كل الفواحش محبة غير الله تعالى، واستطرد إلى مبحث مطول عن "الحُب" –عموماً- وخواصه وأنه المحرك للمحب، وموقف الشرع منه، وتحدث عن الفتن وأنواعها وخلُص من ذلك إلى كلمة جامعة فقال: "إن محبة الله سبحانه والأنس به والشوق إلى لقائه والرضى به وعنه أصل الدين وأصل أعماله وإراداته؛ كما أن معرفته والعلم بأسمائه وصفاته وأفعاله أجلّ علوم الدين كلها ؛ فمعرفته أجل المعارف؛ وإرادة وجهه أجل المقاصد؛ وعبادته أشرف الأعمال؛ والثناء عليه بأسمائه وصفاته ومدحه وتمجيده أشرف الأقوال؛ وذلك أساس الحنيفة ملة إبراهيم، وقد قال تعالى لرسوله: ﴿ثُم أَوحينا إِلَيك أَن اتبِع مِلةَ إِبراهِيم حنِيفًا وما كَانَ مِن الْمشرِكِين.﴾ (النحل: 123)"

ثم ختم مسالك الشيطان -في هذا الباب- وبه ختم الكتاب بمبحث هام نفيس مطول قارب المائتين من الصفحات[26] حول تلَعب الشيطان بالإنسان بإيقاعه في عبادة غير الله، عرض فيه تاريخ تحريف الأديان، فسرد قصة عبادة العرب للأصنام، وذَكَر أصنامهم وعددها ووصفها، وذَكَر من عبدها من قبائل العرب، كما ذكر عبادة العرب وغيرهم للقمر والكواكب والماء ولا نار، وذكَر الثنوية والمجوس والصابئة والدهرية وبعض طوائف الفلاسفة ومن قال منهم بقِدم العالم، ثم شيئاً من عقائد بعض مشهوري فلاسفة المسلمين كابن سينا وابن رشد والنصِير الطوسِي ويغرهم، ثم أفضى إلى مبحث هام طويل في دراسة تاريخ النصرانية، تحدث عن المجامع الكنسِية النصرانية (من الأول إلى العاشر) وبين ما تطَرق بها إلى النصرانية من التحريف، ثم تحدث عن

24 1 / 257.
25 1 / 289 : 299، وانظر 1 / 297.
26 2 / 213 : 399.

(عقيدة النصارى في إلههم)، ثم عن شريعتهم، ثم عن تلاعب كبار رجال دينهم م، وختمه بقوله:

"... والمقصود أن دِين الأمة النصرانية بعد أن بعث الله عز وجل محمداً ﷺ -قبل قبله بنحو ثلاثمائة سنة- مبني على معاندة العقول والشرائع وتنقص إله العالمين ورميه بلا عظائم، فكل نصراني لا يأخذ بحظه من هذه البلية فليس بنصرانيّ على الحقيقة".[27]

ثم أفضى إلى مبحث طويل آخر حول التوراة التي بأيدي لا يهود هل هي مبدلة أم التبديل والتحريف وقع في التأويل دون التنزيل؟ وقد ضمنه أيضا مبحثا حول الذّبيح إسماعيل أم إسحاق عليهما السلام، وبعض نصوص البشارة بالنبي ﷺ المذكورة في التوراة، والسبب الذي لأجله لحق بالتوراة التحريف.

والحق أن كتاب "إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان" للعلامة ابن القيم كتاب ثري جامع، حوا الكثير حول النفس وميولها وأسرارها وكوامنها ودوافعها ونقائصها، ومداخل الشيطان إليها، ومواطن ضعفها وطرق تقويتها وشحذ عزيمتها، كما تضمن بحوثا أطال النفس فيها المؤلف في الاجتماع[28] وفي الفقه[29] وأصوله[30] وفي تاريخ الأديان ونقد الكتب المقدسة.

وللكتاب عدة طبعات منها طبعة دار الكتب العلمية ببيروت، سنة 1412هـ/1992م، في جزأين (مجموع صفحا ما نحو تسعمائة صفحة)، القطع المتوسط، وهي إعادة صف[31] لتحقيق محمد حامد الفقي للكتاب.

---

[27] 2 / 311.

[28] انظر مثلاً قوله 2/20 5: "الإنسان مدِني بالطبع لابد أن يعيش مع الناس ... ".

[29] منها المبحث المطول في تحريم اتخاذ المحلل، والرد على من تحايل في ذلك وأباحه.

[30] منها المبحث الطويل في حجية (الحِيل) الفقه الإسلامي.

[31] وقعت فيها بعض الأخطاء الطباعية مثلاً: في 1/55 (اية إقدام العقول عقال) تحرف إلى (...عقلل)! وتأمل في أول الصفحة (يحللون).

إكْرام الضيف

لأبي إسحاق الحَرِبي[1]

أبي الفداء سامي التوني

حث الإسلام على مكارم الأخلاق ومحاسنها، وكان إكرام الضيف أحد هذه المكارم التي أثنى عليها القرآن الكريم ووصف بها نبيه إبراهيم (عليه السلام)[2]، وقال ﷺ: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ..."، وهكذا صار إكرام الضيف هو أحد صفات أهل الإيمان، التي جاء بها لكتاب والسنة، وبها تحلى الصحابة والتابعون وتحلت به الأمة من بعدهم.

و"إكرام الضيف" لأبي إسحاق الحَرِبي جزءٌ حديثي[3] على منهج أهل الحديث ساق فيه مؤلفه الأحاديث عن النبي ﷺ وبعض المرويات عن الصحابة في الموضوع، وهو يسير على نهج المحدثين في ذِكْر الرواية ثم يتبعها بمتابعات وشواهد منها المرفوع المسند ومنها المرسل والمعضل وغير ذلك وهو ما يدرك أهل الحديث فائدته.

---

[1] هو: إبراهيم بن إسحاق بن بشير بن عبد الله البغدادي ، الحَرِبي, أبو إسحاق (198هـ/815م - 285هـ/898م): من أعلام المحدثين. كان حافظاً للحديث، عارفاً بالفقه بصيراً بالأحكام، قيما بالأدب، زاهداً. تفقه على الإمام أحمد، وكان عنده اثنا عشر ألف جزء، في اللغة وغريب الحديث، كتبها بخطه. وقد صنف كتباً كثيرة منها «**غريب الحديث**» (وهو أشهر مؤلفاته)، و«**مناسك الحج**»، و«**سجود القرآن**»، و«**الهدايا والسنة فيها**»، و«**الحمام وآدابه**»، و«**دلائل النبوة**»...، وغيرها. (الزرِكْلي: الأعلام 1 / 32).

[2] هو قوله تعالى: ﴿ونبئْهم عن ضيفِ إبراهِيم ...﴾ (الحِجر:51)، وقوله: ﴿هلْ أتاك حدِيثُ ضيفِ إبراهِيم المُكْرمِين﴾ (الذاريات: 24-27).

[3] الجزء الحديثي (والأجزاء الحديثية): مؤلفات صغيرة كان يضعها المحدثون تدور حول موضوع أو قضية محددة. والجزء الحديثية كثيرة جداً، وقد ذكر شيئاً منها الكتّاِني في الرسالة المستطرفة.

وقد روى الحربي أحاديث الكتاب بإسناده، وعقب على بعض الأحاديث بالكلام عن بعض رواة أسانيدها وهذه حالات نادرة[4]، وقد يعلق ببيان نقد إسناد حديث ما[5] وهو قليل أيضاً. افتتحه أبو إسحاق الحربي بحديث «من كان يؤمن بالله واليوم الآخـر فليكرم ضيفه» فرواه عن عدد من الصحابة (أبي هريرة، أبي شريح، عائشة، عبد الله بن عمرو، أبي أيوب، ... وغيرهم)[6] وساق بينها عدداً من المراسيل، ثم أورد أحاديـث أخر في فضل إكرام الضيف والحث عليه، وعقب على إسناد بعضها بتعقيبات حديثية هامة تتعلق بالإسناد والصفة الصحيحة لرواية الحديث، ثم ساق عدة أحاديث في إكرام إبراهيم (عليه السلام) للضيف[7]، وأورد بينها قصته مع الملائكة الذين نزلوا به ﴿ضيفِ إبراهِيم الْمكْرمِين﴾ (الذاريات: 24)، ثم عاد ليورد أحاديث أخر في موضوع الكتاب منها إكرام الأنصار للضيف وعقوبة رجل في قبره (من أهل الجاهلية!) كان لا يـرى للضيف حقاً.

ثم ختم الكتاب بباب (من قال الضيافة ثلاث) أي ثلاثة أيام هي حق للضيف على مضيفه ثم لا يزيده -إلا بإذنه- مخافة أن يضجره.

وقد احتوى الكتاب على 131 رواية (بينها نصوص مكررة المتن ساقها للمتابعة)، ولم يقدم المؤلف للكتاب بمقدمة، ولا ختمه بخاتمة، كما أنه لم يشترط صحة كل مـا يرويه بعد أن قدم أسانيدها.

والكتاب رواه محمد بن جعفر بن محمد بن الهيثم الأنباري عن أبي إسحاق الحربي، وعنه روي.[8]

---

[4] مثلاً رقم 122 - القاهرة: مكتبة السلام العالمية

[5] مثلاً رقم 122

[6] ص 3، وما بعدها.

[7] أرقام 91 : 98 .

[8] مثلاً رواه ابن حجر في ا مع المؤسس ص 66 من هذه الطريق، وهي الطريق التي منها النسخة المأخوذة عنـها طبعة مكتبة السلام العالمية ويغرها .

وللكتاب مخطوطات منها نسخة مكتبة عارف أفندي 1/237، وله طبعات عـدة فقد طُبِع قديماً بمطبعة المنار بالقاهرة سنة 1349هـ (1930-1931م)[9]، في 28 صـفحة، كما طبع بالمطبعة السلفية بالقاهرة، ونشره محمد أحمد رمضان الكتبي صاحب مكتبـة المعاهد العلمية بالصنادقية بالقاهرة، سنة 1349هـ، 44 صفحة. كما طبعته مكتبة السلام العالمية بالقاهرة، وكانت الطبعة الثانية سنة 1980م، في 39 صفحة، قياس 19.5 × 14 سم، وقع النص فيه بين صفحتي 3: 39.

أما نسخته الإلكترونية المضمنة أسطوانة "الأجزاء الحديثية" (شركة التراث) فهي عن طبعة مكتبة الصحابة بطنطا (بمصر)، سنة 1407هـ، بتحقيـق: عبـد الله عـائض الغرازي.

والكتاب يقدم إحدى صفات المؤمنين التي حث عليهـا الإسـلام وغرسـها في النفوس، فهي صفة من يؤمن بالله واليوم الآخر، وهي صفة الأنبياء والصالحين. وهـو يقدم لنا مواقف عملية لبعض المسلمين في إكرامهم للضيف وإن كانت م خصاصـة وشدة حاجة، وفي مدى احتفائهم بالضيف وفرحهم بمقدمه، كما يقدم قصصا ترصد تبدل خلُق الإنسان مع تبدل اعتقاده بدخوله في الإيمان.[10]

---

[9] عايدة نصير : الكتب التي نشرت في مصر 1926 : 1940 ص 58 رقم 2/ 957

[10] انظر رقم 73 : 78.

إظهـار الحَـق

لرحمة الله الهندِي[1]

أبي **الفداء سامي التوني**

هو واحد من أفضل الكتب في بيان حقيقة عقائد النصارى وبيان تحريف أسفارهم المقدسة، والرد عليهم[2]، وضعه رحمةُ اللهِ الهندِي من علماء الهند في القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي.

---

[1] هو: محمد رحمة الله بن خليل الرحمن، الكيرانوي، العثْمانِي، الدهلوي، الهندي ، الحَنفِي (1233هـ/1818م - 1308هـ/1891م) **عالم بمقارنة الأديان**. من آثاره: «**الهداية**»، «**رسالة التنبيهات**»، «**إزالة الأوهام**» (كتبه بالفارسية)، «**أحسن الأحاديث** في **إبطال التثليث**» (كتبه بالأردية)، بالإضافة إلى كتابه الذي به اشتهر: «**إظهار الحق**».

* وللمزيد انظر: محمد سليم بن محمد سعيد، «**أكبر مجاهد** في **التاريخ: الشيخ رحمة الله الهندي**»، هدية العارفين 1/366، الزرِكْلِي: الأعلام 3 / 18، كحالة: معجم المؤلفين 4 / 153، كحالة: المستدرك ص 248، سركيس: **معجم المطبوعات** 1 / 929، محمد أحمد محمد ملكاوي، مقدمة تحقيق: **إظهار الحق** 1 / 9: وما بعدها، سفير، شركة: دائرة المعارف 21 / 1611 : 1612. (ترجمة جيدة بصدد التعريف بكتابه إظهار الحق").

[2] من أبرز المؤلفات في الرد على أهل الكتاب في التراث:

- علي بن أحمد، أبو محمد، الأموي (- 456 هـ/1063م): "إظهار تبديل اليهود والنصارى في التوراة والإنجيل، وبيان ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل".
- أبو الفضل ابن النجار: منظومة: "إظهار نعمة الإسلام وإشهار نقمة الإجرام".
- ابن تيمية: "الجواب الصحيح في الرد على من بديل دين المسيح" (وهو كتاب ثمين)
- ابن قيم الجوزية: "هداية الحيارى في أجوبة النصارى".
- ابن حزم: "الفِصل"
- ابن حزم: "إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل، وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل"
- الجاحظ: "الرد على النصارى ". ... وغيرهم كثير.

والكتاب من نتائج المناظرة الكبرى التي جرت بين الشيخ رحمة الله والقس فنـدر (زعيم حملة التنصير ورئيس المُنصرين بالهند آنـذاك)، والـتي جـرت في 7/1270هـ/ 4/1854م حيث أراد الشيخ رحمة الله أن يتصدى له ولأمثاله فاتفق معه علـى عقـد مناظرة -سميت فيما بعد بالمناظرة الكبرى- في بلدة "أكبر آباد" الهندية حول خمسـة موضوعات هي: التحريف، والنسخ، والتثليث، وحقية القرآن، ونبوة محمد ﷺ، وقـد انعقدت المناظرة إلا أنها لم تتجاوز مسألتي التحريف والنسخ حيث اعترف "فندر" إثر ذلك بوقوع التحريف في كتب العهد القديم والجديد، فأغلق باب المناظرة في المسـائل الباقية، ورحل عن الهند.

وقد وضع رحمة الله الهندي كتاب "إظهار الحَق" -فيما بعد- اسـتجابة لطلـب السلطان عبد العزيز خان (العثماني) من المؤلف بعد أن استبان للسلطان طُول باعِهِ في هذه الموضوعات ليضم مسائل المناظرة الخمسة: النسخ، والتحرِيف، وأُلُوهِية المسـيح والتثْلِيث، وإِعجاز القُرآن، ونبوة محمد ﷺ، وقد أراد الشيخ بكتابه أن يكون سدا منيعاً في وجه المُنصرين في الهند وافتراءاتهم على الإسلام ورسوله ﷺ، وليكون مرجعاً لطلاب العلم والباحثين عن الحق والمتخصصين في هذا الفن، وقد شمل الكتاب أمهات المسائل المتنازع فيها بين المسلمين وأهل الكتاب.

بدأ الشيخ رحمة الله الهندي في الأستانة تأليف كتابه في 16 رجب سـنة 1280هـ/ 26 ديسمبر 1863م، وانتهى منه في أواخر ذي الحجة سنة 1280هـ/6/1864م.

يتكون "إظهار الحق" من مقدمة وستة أبواب، تقدمتهم خطبة قصيرة -افتتح بهـا المؤلف كتابه- أوضح فيها مدى تسلط الإنجليز آنذاك على بلاد الهند ومدى كثافـة نشاط المُنصرين بها وخطورة ذلك، ثم بين سبب مناظرته لفندر وقصة تأليف الكتاب. وخص المقدمة بالأمور التي يجب التنبيه عليها قبل الشروع في مقصود الكتاب.

وفي الباب الأول تحدث عن كتب العهدين العتيق (القديم) والجديد مـن حيـث أسمائها وتعدادها، وعدم وجود سند متصل لرواياتها، مع بيان ما فيها من اختلافـات وأغلاط تطعن في صحة دعوى أصحابها بأن مصدرها جميعاً الوحي.

وخص الباب الثاني بـ" إثبات التحريف" الواقع في هذه الكتب، والباب الثالث في "إثبات النسخ" بين الشرائع، والرابع في "إبطال التثليث"، والخامس في "إثبات كون القرآن الكريم كلام الله وأنه معجز، ورفع شبهات القسيسين"، والسادس في "إثبات نبوة محمد ﷺ ودفع مطاعن القسيسين" أتي فيه بستة مباحث كل منها يكفي للاستدلال على نبوته ﷺ، كما أتى بالإضافة إلى ذلك بثماني عشرة بشارة من كتب العهدين القديم والجديد دالة على ثبوت نبوة محمد ﷺ واختتم هذا الباب بالرد على مطاعن القسيسين في الأنبياء عامة ومحمد ﷺ.

لقد هتك "إظهار الحق" حرمة التثليث، وكشف حقيقة التحريف في كتب النصرانية، وأقام الحجة عليهم في صِدق نبوة رسول وألزمهم الإيمان به، كل ذلك دون أن يجرؤ النصارى على تكذيب ما فيه لأن الشيخ رحمة الله درس كُتب العهدين -القديم والجديد- دراسة نقدية تحليلية عدة مرات حتى صار أعلم بهما من أهلهما، كما درس كُتب القدماء والمُحدِثين من علماء المسلمين واليهود والنصارى حتى أصبح عالماً بجميع طُرق النقْد والمواضع التي يستدل بها على دعواه، واستعان في ذلك بأقوال أهل الديانتين ممن قالوا أو كتبوا الحق الذي توصلوا إليه في أبحاثهم، فكان مجموع طبعات كتب العهدين التي رجع إليها مؤلف "إظهار الحق" 32 طبعة بأربع لغات منها 13 طبعة بالعربية، و8 بالفارسية، و6 باللغات الهندية، و5 بالإنجليزية، كما رجع إلى 58 مصدر أساسي من التواريخ والتفاسير التي كتبها العلماء المحققون من أهل الديانتين اليهودية والنصرانية.

وقد طُبع كتاب "إظهار الحق" عدة طبعات، منها طبعة إستانبول عام 1305هـ/1887م في مجلدين، على أن أحسن طبعات الكتاب هي طبعة الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية بتحقيق: الدكتور محمد أحمد محمد ملكاوي، التي اعتمدت في التحقيق على أصل المؤلف الخطي. كما ترجم الكتاب للعديد من اللغات.

وفي العصر الحديث استفاد البحاثة في مقارنة الأديان المُناظِر أحمد دِيدات كثيرا من كتاب "إظهار الحق"، فكان نقطة انطلاقه التي منها بدأ وبها تدرب في مناظرة النصارى واليهود، فأكمل الرسالة التي أرادها رحمة الله الهندي بهذا الكتاب.

مُعِيد النعم ومُبِيد النقَم

لتاج الدين السبكِي [1]

أبي الفداء سامي التوني

يعالج كتاب "مُعِيد النعم ومُبِيد النقَم" لتاج الدين السبكي سبل استعادة ما فَقَـد المُسلم من نِعمٍ نعِم بها زمانا ثم زالت عنه. ومِن ثَم فهو يدرس كيفية حِفَاظ المسـلم على نِعمِ الله عليه؛ وذلك بمعالجةٍ عامة مجملة ثم معالجة تفصيلة عمِلية مطَولَة.

بنى التاج السبكِي كتابه على ذِكر ما يحفظ على الإنسان في هذه الحياة النعمـة التي أسداها الله إليه ويدفع عنه السوء والبأساء، ومرد ذلك إلى أن يقوم كل امرئ بمـا يجب عليه ويؤدي حق العمل.

وقد جاء الكتاب جواباً على سؤال وجهه أحدهم لتاج الدين السـبكِي فلخـص السبكِي الجواب؛ وقد حكَى ذلك في خطبة كتابه فقال بعد حمد الله والثناء عليه: "فقـد ورد علَي سؤالٌ مضمونه: هل مِن طريق لمن سلِبَ نعمة دينية أو دنيوية إذا سلَكَها عادت إليه وردت عليه؟ فكان الجواب: طريقُه أن يعرِف مِن أين أُتِي فيتوب منه، ويعترف بما في المِحنةِ بذلك من الفوائد فيرضى بها، ثم يتضرع إلى الله تعالى بالطريق التي نذكرها.

---

[1] هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى، أبو نصر، السبكِي، تاج الدين، المعروف بتاج الدين السبكي وبابن السبكِي (727هـ/ 1327م – 771هـ/ 1370م): قاضي القضـاة، مـؤرخ، باحث. ولد بالقاهرة، وانتقل إلى دمشق مع والده فسكنه، وبها توفى. كان طلق اللسان، قوي الحجة، شـديد العصبية لمذهب الأشاعرة. من آثاره: طبقات الشافعية الكبرى، ومعيد النعم ومبيد النـقم، وجمـع الجوامـع، والأشباه والنظائر، وغيرها. (راجع قائمة مطولة بمصادر ترجمته في مقدمة تحقيق الطنـاحي والحلـو لطبقـات الشافعية الكبرى 1/ 35م)

هذه ثلاثة أمور هي طريقه التي يحصل بمجموعها دواء مرضه ويعقُبها زوال علته ، بعضها مرتب على بعض لا يتقدم ثالثها على ثانيها ولا ثانيها على أولهـا."[2] لكـن السائل لم يقنع بالإيجاز وسأله التفصيل فكان هذا الكتاب؛ يقول السبكِي: "فعـاد إلي السائل قائلاً: اشرح لنا هذه الأمور شرحاً مبيناً مختصراً، وصِف لنا هذا الدواء وصـفًا واضحا لنستعمله. فقلت : هذا سر غريب ، جمهور الخلق لا يحيطون بعلمـه ، ونبـأ عظيم أكثر الناس معرضون عن فهمه لاستيلاء الغفلة على القلوب ولغلبة الجهل بمـا يجب للرب على المربوب".

وقصد المؤلف أن يكون كتابه في تفصيل الجواب -كما قال-: "بحثاً مختصراً لا أرخي فيه عِنان الإطناب فإنه بحر لا ساحل له، لو ركبت فيه الصعب والذلول وشمرت فيه عـن ساق البيان وخضت فيه لجج الدقائق لذكرت ما يعسر فهمه على أكثر الخلائق ..."[3]

افتتح ابن السبكِي تفصيل الجواب بشرح نظري للأمور الثلاثة التي ا يستعيد المرء ما ضيع من ِنعم، ثم أتبع ذلك بشرح تطبيقي مطول عبر أمثلة كثيرة شملـت شـرائح ا تمع المختلفة. أما الجانب النظري فعلى المرء أن يعلم سبب زوال النعمة عنـه فقـد اقتضت سنة الله تعالى أن النعمة لا تزول حتى يزيلها العبد عن نفسه ، وذلك في قوله سبحانه : ﴿...ِإن اللّه لاَ يغير ما ِبقَومٍ حتى يغيرواْ ما ِبأَنفُسِـهم...﴾ (الرعـد: 11) فالنعمة لا تزول إلا بإخلال المسلم بواجب شكر الله عليها، و"كُفْران النعم يوجـب انزواءها، وشكرها يقتضي مزيدها، والرب سبحانه قطع بالمزيد مع الشكر ولم يستثنِ فيه واستثنى في خمسة أشياء: في الإغناء والإجابة والرزق والمغفرة والتوبة؛ فقال تعالى : ﴿فَسوف يغْنِيكُم اللّه ِمن فَضلِهِ ِإن شاء ِإن اللّه عِلِيم حكِيم﴾ (التوبة: 28)، وقال: ﴿بلْ ِإياه تدعونَ فَيكْشِف ما تدعونَ ِإلَيهِ ِإنْ شاء﴾ (الأنعام: 41)، ..." وهكذا.

---

[2] السبكِي: معيد النعم ص 1 (ط. الخانجي، ط2)

[3] معيد النعم ص 2.

ثم أفضى إلى الجانب التطبيقي حيث تناول ما يجب أن يراعيه كل امرئ في عمله في المجتمع على اختلاف شرائح المجتمع المختلفة ، إذ يجب على كل منهم أن يراقب الله تعالى في عمله ويخلص له، فذكر: الخليفة، ونوابه، والقضاة، وسائر أرباب الأمور، والجنود، والشهود، والمحتسب، والعلماء، والمُفْتِين، والمعلمين، وقراء القرآن، والخطباء، والوعاظ، والمؤذنين، القُصاص، والصوفية، وأصحاب الحِرف والصناعات، والتجار، وأصحاب الأموال، والزراع، والصيادين، والبنائين، والطيانين، ومعلمي الكُتاب، والنساخ، والوراقين، ومجلدي الكتب، والأطباء، والخياطين، والدهان، والصباغين، والصيارفة، ومغسلي الموتى، والبوابين، والحُراس، والشحاذين في الطرقات! يقف عند كل واحدة منها مبيناً -بإيجاز- ما يجب على صاحبها من مراقبة لله ومراعاة لحقوقه عليه ليحفظ نعمته ومنبها على ما يجب عليه تجنبه والاحتراس من ارتكابه.

ذكر السبكِي في معرض التمثيل لموضوع كتابه لطبقات الناس في عصره في أمثلة عددها اثنا عشر ومائة -على ما في معظم نسخ الكتاب، وفي نسخة ليدن زيادة مثال- فبدأ من الخلافة والخليفة وتدرج في الطبقات حتى انتهى بالشحاذين في الطرقات!

وفي الكتاب حث على التزام الأخلاق الحميدة العملية والواجب في كل وظيفة ومهنة وتفصيل ذلك وتعداده دون الاقتصار على الأخلاق العامة كالتزام الأمانة والإخلاص وربط ذلك بالواجب الديني كي يكون على العامل رقيب لا يغفل، وقد جعل سبيله في حمل الموظف -أو العامل- على سلوك الجادة أن يذكره بتقلب الزمان وصروف الحَدثَان، وتقلص النعمة ويسند ذلك إلى الحيد عن الصراط المستقيم.

ومن المبادئ السامية في الكتاب قوله: "إن ضرب برئ أصعب عند الله من تخلية ذي جريمة." ولا نعلم متى وضع التاج السبكِي كتابه، وغن كنا نجزم أن ذلك بعد سنة 759هـ، وهي سنة وفاة والده الذي يكثر من ذكره والترحم عليه بين ثنايا الكتاب.

وللكتاب طبعات قديمة فقد طبع بالمطبعة الأدبية، بالقاهرة، سنة 1317هـ، في 196

صفحة، وبالمطبعة الشرقية، بالقاهرة، 1318هـ، في 220 صفحة. وتوفر على الاهتمام بالكتاب المستشرق السويدي مِهرمن فدرسه ووضع له مقدمة حافلة بحياة المؤلف والبيت السبكِي وتعليقات على الكتاب وأخرج من ذلك مع الكتاب نسخة طبعت في ليدن. إلا أن هذه الطبعات "مشحونة بأنواع التحريف والتصحيف وضروب الإحالة والتغيير."[4] ثم قام بتحقيقه عن ثلاث نسخ خطية واحدة بالمكتبة الأزهرية[5]، واثنتين بدار الكتب المصرية (رقم 182 مجاميع) (وهي نسخة مكتوبة في 953/2/28هـ)، ورقم (174 مجاميع م _ فاضل باشا) (فرغ من كتابتها في 890/7/28هـ)، فحققه عن هذه النسخ مع مقابلته بطبعات الكتاب السابقة: محمد علي النجار وأبو زيد شلبي ومحمد أبو العيون ليصدر عن جماعة الأزهر للنشر والتأليف، بالقاهرة، سنة 1948م، وصدرت الطبعة الثانية من هذا التحقيق عن مكتبة الخانجي بالقاهرة، سنة 1413 / 1993، في 198 صفحة، من القطع المتوسط، شغل النص فيها الصفحات (1 : 161)، وقد ألحق بالكتاب فهرسي للأعلام والموضوعات.

والكتاب مادة تربوية تهذيبية للمسلم تحثه على التزام الشرع الحنيف وتعلمه كيف يصلح ما أفسد من دينه إن زل أو غفل، وهو مادة وافية للمؤرخ المحقق الذي يهمه معرفة الحقائق من مصادرها والحوادث ممن عاصرها، وهو مرجع للمصلح الذي يعنيه تقويم الشعوب، وهو مدد لساسة المسلمين الذين يرغبون في سياسة شعوبهم سياسة رشيدة على نهج القرآن .

---

[4] مقدمة تحقيق النجار (وغيره) للكتاب ص جـ (ط. الخانجي، الثانية)

[5] لم يوضح رقم مخطوط الأزهرية ولعله المخطوط رقم " 68 " 952 آداب وفضائل.